4ª Ed

Michel Lallement

HISTÓRIA DAS IDÉIAS SOCIOLÓGICAS

VOL. I

DAS ORIGENS A MAX WEBER

HISTÓRIA DAS IDÉIAS SOCIOLÓGICAS – Vol. I Michel Lallement

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Lallement, Michel

História das idéias sociológicas : das origens a Max Weber / Michel Lallement ; tradução de Ephrain F. Alves. 4ª ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2008.

ISBN 978-85-326-2918-0
Título original : Histoire des idées sociologiques : des origines à Weber.
Bibliografia.

1. Sociologia – História I. Título.

03-4855 CDD-301.09

Índices para catálogo sistemático:
1. Idéias sociológicas : História 301.09

Michel Lallement

História das idéias sociológicas

Das origens a Max Weber

Tradução de Ephraim F. Alves

Petrópolis

Sumário

Introdução

1. Uma ciência reflexiva

A fim de explicar a persistência das diferenças teóricas que dividem os especialistas em ciências sociais, hoje é costume evocar uma situação de crise crônica. A sociologia não foge à regra. A concorrência entre escolas de pensamento e a existência de doutrinas dificilmente conciliáveis são, muitas vezes, apontadas como os sintomas mais evidentes desse mal-estar profundo. Para rebater essa crítica, os sociólogos algumas vezes citaram como razão a relativa juventude da sua disciplina. É verdade que se a compararmos com outras ciências sociais como o direito, a história ou a economia política, a sociologia – como ciência constituída – é de produção recente. A definição de um objeto próprio, a aplicação de métodos originais de investigação científica, e o reconhecimento institucional (criação de revistas especializadas, de cátedras universitárias...) só ganharam corpo definitivamente pela primeira vez, em alguns países industrializados, no extremo fim do século XIX.

Mas, pode-se verdadeiramente, quase dois séculos depois de Augusto Comte haver forjado o neologismo "sociologia", continuar evocando tenazmente uma eterna crise de juventude? Certamente não. As disputas entre escolas, a existência de paradigmas alternativos não constituem, com efeito, o apanágio dos sociólogos. Basta olhar, para se convencer disso, as disciplinas vizinhas: a economia, a psicologia, a lingüística... todas elas, também, são o palco de ásperos e incessantes debates teóricos.

Exatamente ao contrário daqueles que, como Karl Popper (*A lógica do descobrimento científico*, 1934), se interessam pela produção e a validade das teorias em um universo depurado de toda força social, há muitos epistemólogos e sociólogos que, cada um à sua maneira, chamam a atenção para o caráter necessariamente relativo e histórico de toda teoria científica (D. Bloor; P. Bourdieu; Escola de Frankfurt; M. Foucault...). Em *A estrutura das revoluções científicas* (1962), Thomas Kuhn explica, assim, que até no seio das ciências da matéria o consenso teórico entre os pesquisadores não é nem perfeito nem permanente. Ele evoca a idéia de uma sucessão de paradigmas dominantes (conjunto de objetos, de questões, de métodos, de conhecimentos... legitimados em um dado momento por uma comunidade de sábios) que balizam o percurso histórico das ciências.

Deste último ponto de vista e com a mesma validade de qualquer outro enunciado científico, as teorias sociológicas sofrem com a relatividade e a fragilidade histórica. Possuem, no entanto, uma inegável particularidade: a capacidade de usar seus próprios instrumentos para fazer da ciência (a começar pela própria sociologia) um objeto de estudo privilegiado. Dado que a produção de conhecimentos científicos é uma prática social como qualquer outra, o alcance das teorias sociológicas deve, portanto, ser duplamente avaliado: de um lado, segundo a sua mais-valia intelectual e, do outro, através do prisma das implicações e das configurações sócio-históricas no quadro onde se molda o saber.

2. Memória da sociologia

O trabalho de sondagens de opinião, de análise estatística, de consulta aos arquivos... é prática obrigatória na aprendizagem da profissão de sociólogo. Pois a sociologia é, antes de tudo, uma ciência empírica. Essa prática não teria, contudo, grande utilidade se não se inscrevesse em uma obra e uma memória coletivas que a história das idéias contribui, a seu modo, para resgatar.

> Todo trabalho – escreve C. Wright Mills –, toda escolha de estudos e métodos em sociologia, supõe uma "teoria do progresso científico". Todo progresso científico é cumulativo. Não é obra de um único homem, mas de muitas pessoas, que revêem e criticam, que acrescentam e ampliam. Para ser atual, deve-se associar o seu trabalho ao que foi feito e ao que se faz. É necessário para se dialogar, é necessário para a objetividade (C. Wright Mills. *A imaginação sociológica*, 1959).

O ponto de vista epistemológico de Mills deixa transparecer um otimismo mais ou menos discutível. Não é duvidoso em contrapartida que, tendo o lastro de um passado já rico, a sociologia se tenha hoje tornado uma disciplina de referência e que se deve levar em conta. Ela oferece, a quem se propõe perscrutar com a lupa as práticas e representações sociais, uma caixa de ferramentas, muitas das quais já foram várias vezes experimentadas. Por isso, sob pena de ter que reinventar continuamente e de modo ingênuo as análises e os conceitos-chave de sua disciplina, o sociólogo não poderia prescindir da história de sua especialidade. Da mesma forma, ser-lhe-ia impossível apreender o alcance e o sentido de qualquer inovação, se esta – condição necessária mas não suficiente – não fosse cotejada com outras pesquisas e pontos de vista preexistentes. Conhecer a sociologia é, portanto, não apenas saber praticá-la, mas saber igualmente mergulhar em sua história.

3. Uma história complexa e uma obra sempre em andamento

Contrariamente a uma visão simplista e caricatural do desenvolvimento das ciências, não se pode conceber a história da sociologia tomando simplesmente por modelo uma acumulação linear, regular e virtuosa de um saber que se poderia, de uma vez por todas, conservar no Panteão das idéias. Mas por quê?

Antes de mais nada, porque as idéias não se reproduzem por si mesmas como – usando de novo uma metáfora muitas vezes tomada de empréstimo – borboletas geram borboletas. A produção dos conhecimentos está ligada, em boa parte, a fatores contextuais determinantes. Os movimentos da história e da sociedade contribuem para criar continuamente novos problemas, para invalidar certos esquemas antigos e estimular novas análises. Depois das catástrofes humanas provocadas pelos regimes totalitários do século XX, por exemplo, nossas maneiras de pensar a ordem social, ou ainda, de ler certos pensadores dos séculos passados, tiveram necessariamente que passar por uma modificação. Noutras palavras, como seria ilusório fechar-se no mundo etéreo da abstração para compreender o alcance e os limites das teorias sociológicas.

Em termos mais precisos, convém evitar um duplo obstáculo: tanto quanto importa ressituar as idéias em seu contexto social, cultural e institucional, da mesma forma seria vão, no extremo oposto, reduzir estas a determinantes puramente históricas. Pretender que as análises de Marx ou de Weber são hoje caducas por estarem inteiramente dominadas pelas preocupações da época deles é cair em uma atitude arbitrária que condena a ignorar que certos instrumentos, certos modos de questionamento do social podem resistir ao desgaste do tempo. Em nome de preceitos metodológicos que já foram devidamente comprovados, existem assim muitos sociólogos contemporâneos que se reportam sempre a Marx, Weber..., sem necessariamente abraçar, aliás, o conjunto das convicções destes últimos. Deve-se igualmente dissipar uma segunda ilusão simplista: aquela que atribui um caráter fixo à história das idéias. Toda época, com efeito, possui a sua maneira própria de ler e celebrar obras, embora pondo de parte contribuições que outras gerações talvez (re)descubram. Por conseguinte, uma obra que trata da história das idéias é necessariamente relativa porque, quer o autor se defenda quanto a isto ou não, ele é parte das representações coletivas uma vez que se exprimem através dele.

Dois exemplos permitirão ilustrar o que pretendo dizer. Na hora atual, Max Weber se apresenta como personalidade científica de primeiro plano no grupo dos pioneiros da sociologia alemã. No entanto, a despeito do valor intrínseco da obra, esse juízo não era algo evidente no início do século XX. Como escreve Norbert Elias,

> nos anos vinte, Max Weber estava ainda longe de se destacar do grupo dos especialistas alemães em ciências sociais, ao passo que hoje, com o recuo do tempo, ele é reconhecido graças à triagem efetuada silenciosamente pelas gerações seguintes (*Norbert Elias par lui même*, 1991).

O segundo exemplo mostra que os livros também podem conhecer as vicissitudes do reconhecimento institucional: na atualidade, *O suicídio*, de Durkheim, é tranqüilamente apresentado aos estudantes como a obra capital do sociólogo francês, quem sabe até como uma obra indispensável da história da sociologia. Ora, comparado com os outros, esse estudo conheceu menos sucesso, enquanto Durkheim vivia, inclusive entre os discípulos mais chegados.

4. Convite a uma história das idéias sociológicas

Se a sociologia se afirma tão tardiamente na história das ciências sociais, as considerações sobre a maneira de "viver em sociedade" logo acompanharam os esforços de reflexão dos filósofos e de outros pensadores do político. Deste modo, para compreender a originalidade das idéias que se pode qualificar, a partir do século XIX, como "sociológicas" (tendo em conta que enunciam novos pontos de vista sobre os seres humanos ao viverem em sociedade e porque enunciados por indivíduos que se vão reconhecer como sociólogos), é necessário inscrever a sua gênese em um movimento de longo prazo.

O risco primeiro de semelhante projeto é o de efetuar um vôo muito por alto, necessariamente caricatural e fragmentário, da histó-

ria da sociologia. Por isso, sem pretensão de ser exaustivo (mas como isso poderia ser possível?) e com a clara consciência do esquecimento às vezes injusto de certas abordagens, da redução de certas análises sutis e complexas, do menosprezo de certos fatores institucionais, esta obra privilegia não apenas o ponto de vista sociológico em sentido estrito (à custa da psicologia social, da antropologia, da lingüística...), mas igualmente dos autores ou das escolas que parecem hoje as mais significativas para se compreender tanto a sociologia contemporânea como o mundo moderno. Deve-se precisar em segundo lugar que, destinado a estudantes que vão abraçar a carreira de sociólogos e a não-especialistas, este livro é antes de tudo uma introdução. Não poderia, em caso algum, substituir a consulta cuidadosa aos textos originais: quer ser, muito pelo contrário, um convite ao contato direto com as grandes obras da sociologia, encontro que nenhum manual seria capaz de substituir.

A presente obra se compõe de dois volumes. O primeiro é consagrado aos precursores e aos fundadores da sociologia. O segundo apresenta os desenvolvimentos da sociologia contemporânea a partir da década de 30. O primeiro *tomo* se estrutura em três partes. A primeira parte questiona, do ponto de vista do "viver em sociedade", as múltiplas filosofias que balizam o período que se estende da Antigüidade ao Século das Luzes. A segunda parte avalia, em primeiro lugar, as teorias do social assim como se desenvolvem com a temática socialista. Apresenta a seguir as diferentes escolas sociológicas que entram em confronto, nos países industrializados, no fim do século XIX. Embora os contatos entre sociólogos de países diferentes tenham sido estabelecidos bastante rapidamente, convém apesar de tudo, como se verá, raciocinar em termos de tradição nacional. A terceira parte, enfim, é consagrada a dois autores de importância primária, autores contemporâneos um do outro (mas que nunca debateram juntos!), e que adquiriram depois de mortos o título de "pai fundador" em sociologia. Trata-se, respectivamente, de Émile Durkheim e de Max Weber.

PARTE I
Filosofia e sociedade

A questão do "viver em sociedade" da Antigüidade à Idade Clássica

Com os gregos da Antigüidade vem à luz um sistema inédito de participação na vida política: a democracia (Baliza 1). Eclode ao mesmo tempo um pensamento filosófico livre e original sobre a sociedade. Mas se essas reflexões produzem princípios novos de inteligibilidade da realidade social, adotam também uma posição normativa (para determinar o que deve ser), posição estranha ao espírito daquilo que vai ulteriormente constituir o ponto de vista sociológico.

A Idade Média não se mostra propícia ao desenvolvimento de novas concepções. Durante esse longo período, predomina um pensamento submetido à idéia de Deus. Será necessário esperar o Renascimento e a Idade Clássica para que os seres humanos cessem progressivamente de pensar a ordem da sociedade com referência a um princípio divino transcendente a eles. Dessa ruptura vão nascer as primeiras teorias do contrato social, enfoques que formalizam a constituição da sociedade como mero produto da ação dos humanos.

Baliza 1

A democracia ateniense

História

Adotadas sob a pressão dos camponeses, artesãos e comerciantes que reagiam contra a tirania e as desigualdades, as reformas de Clístenes (508 aC) abalam completamente a face política da Grécia Antiga. Essas reformas criam as condições de um regime que confere o poder ao povo: a democracia. A substituição das antigas tribos por novas divisões institui, no seio de um mesmo corpo político, reais unidades unidas e situadas a uma distância igual do poder. No V século, século do estratego Péricles, Atenas se torna a verdadeira capital da Grécia, lugar de fermentação científica, filosófica e artística. Neste conjunto, os historiadores Heródoto (484-425) e Tucídides (465-395) – o primeiro graças a seus trabalhos sobre as guerras persas, o segundo pelas múltiplas observações "etnográficas" que enriquecem a sua *História do Peloponeso* – desempenham o papel de pioneiros das ciências sociais. A guerra do Peloponeso (431-404 aC), que opõe Esparta a Atenas, põe fim à democracia ateniense. Em 404, um governo oligárquico (o dos Trinta Tiranos) sobe ao poder. Crítias, primo da mãe de Platão, acha-se à sua frente. Em 403, um governo democrático reassume o poder: é o que vai condenar Sócrates.

Organização

"Para falar em termos mais conformes ao uso em matéria constitucional, o povo possuía não somente a elegibilidade necessária para ocupar os cargos e o direito de eleger magistrados, mas também o direito de decidir em todos os domínios da política do Estado e o direito de julgar, constituído em tribunal, todas as causas importantes, civis e criminais, públicas e privadas. A concentração da autoridade na Assembléia, a fragmentação e o caráter rotativo dos postos administrativos, a escolha por sorteio, a ausência de burocracia remunerada, os júris populares, tudo isso contribuía para impedir que se criasse um aparelho partidário e, por via de conseqüência, de uma elite política institucionalizada. A direção das questões era direta e pes-

soal, e não havia lugar para medíocres fantoches, manipulados por trás do palco pelos dirigentes 'reais'. Homens como Péricles constituíam, sem dúvida, uma elite política, mas essa elite não se perpetuava por si mesma [...]. Alguns dos dispositivos institucionais que os atenienses inventaram com tanta imaginação perdem a sua feição aparentemente estranha à luz dessa realidade política. O ostracismo é o mais conhecido: um homem cuja influência fosse julgada perigosamente excessiva podia ser exilado por dez anos, sem perder todavia, e isto é importante, seus bens ou o seu estatuto de cidadão" (M.I. Finley. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris, Payot, 1976, p. 75-76).

1. Filosofia e política na Antigüidade grega

No século V aC os sofistas são, na Grécia, os primeiros que oferecem uma reflexão crítica sobre a organização dos seres humanos em sociedade. Em seu sentido primeiro, o termo "sofista" designa aqueles que possuem competência e saber (*sophia*). Mais tarde, progressivamente, serve para qualificar intelectuais como Górgias de Leontino, Hípias de Élis ou Protágoras de Abdera que exercem, de cidade em cidade, a arte da persuasão mediante a palavra. Os sofistas fustigam a escravidão e usam abundantemente a arma crítica. Lançando dúvida sobre a existência dos deuses, eles encaram a justiça, e também toda instituição que concorre para a manutenção da ordem social, como uma simples convenção humana. "O homem é a medida de todas as coisas" (Protágoras): assim se exprime claramente e de forma lapidar essa negação da transcendência. Platão e Aristóteles irão contrapor – cada um à sua maneira – uma resposta crítica aos sofistas.

1.1. A cidade ideal de Platão

Platão (427-348 aC) entra em cena, na história, depois da queda da democracia ateniense. Marcado pelas turbulências políticas de seu tempo e pela condenação à morte, de Sócrates (do qual foi discí-

pulo), ele procura antes de tudo um meio para chegar à cidade ideal, modelo de sociedade que escape à desordem e à erosão do tempo.

Este aristocrata ateniense redige *A república*, obra na qual expõe os meios para se alcançar esse objetivo. Até a morte, Platão vive sempre animado por essa mesma preocupação com a ordem. Em *As leis*, obra da maturidade, ele dá um conjunto de indicações mais detalhadas ainda (embora diferentes das anteriores) com o intuito de realizar o tipo de sociedade que ele julga perfeita. Mas o contributo de Platão não se reduz só a essas duas obras. Platão nos legou inúmeros outros escritos, muitos deles em forma de diálogos, como por exemplo *Apologia de Sócrates, Protágoras, O banquete*... Sempre com a mesma preocupação de pedagogia política, o filósofo funda a Academia, uma espécie de escola destinada a formar homens de Estado. Excetuando duas experiências desastradas na Sicília, assessorando o tirano Dioniso de Siracusa, o próprio Platão se mantém sempre à margem da vida política.

A originalidade de Platão consiste em sustentar primeiramente, contrariando Parmênides e Heráclito, que há um mundo das Idéias, mundo estável e perfeito cujo reflexo mutável se vê na realidade (Texto 1). Graças à reminiscência, os seres humanos se beneficiam da experiência de uma vida anterior, a de uma alma imortal e imaterial que foi precipitada em um corpo e que se beneficiara da contemplação das Idéias de Bem, de Belo... Nesse mundo das Idéias se acha a justiça em si, princípio que os seres humanos devem tomar por base no decorrer de sua vida terrestre, para construir uma cidade ideal e assegurar a salvação da alma. A organização da cidade – penhor da felicidade individual – não é portanto agora, como pensavam os sofistas, questão de opiniões mas de técnica. "Entrada permitida só aos geômetras" – esta era a fórmula gravada no frontão da Academia. Essa expressão revela a ruptura introduzida por Platão. Com este último o político balança entre a filodoxia (amor à *doxa*, à opinião) e a filosofia (amor à sabedoria, *sophia*).

Texto 1

PLATÃO – A alegoria da caverna

Agora, continuei, representa-te da seguinte maneira o estado de nossa natureza no que se refere à instrução e à ignorância. Imagina homens em uma morada subterrânea, em forma de caverna, tendo sobre toda a sua largura uma entrada aberta à luz; esses homens se encontram ali desde a infância, com pernas e pescoço acorrentados, de tal sorte que não podem movimentar-se nem ver senão o que fica bem à sua frente, pois os grilhões os impedem de voltar a cabeça; a luz lhes vem de uma fogueira acesa em uma elevação, ao longe, por trás deles; entre a fogueira e os prisioneiros passa um caminho elevado: imagina que ao longo desse caminho está construído um pequeno muro, semelhante aos tapumes que os manipuladores de marionetes erguem à sua frente e por cima dos quais exibem suas habilidades.

Estou vendo – disse ele.

Imagina agora ao longo desse murinho homens que carregam objetos de toda sorte, que sobrepassam o muro, e estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, e de toda espécie de material; naturalmente, entre esses carregadores, alguns falam e outros estão calados.

Eis – exclamou ele – um quadro estranho e estranhos prisioneiros.

Eles se assemelham a nós – respondi – e em primeiro lugar, pensas que em tal situação eles jamais tenham visto outra coisa diferente deles mesmos e de seus vizinhos exceto as sombras projetadas pelo fogo sobre a parede da caverna que está diante deles?

E como? – observou ele – se estão forçados a permanecer com a cabeça imóvel durante toda a vida?

E para os objetos que desfilam, não se dá o mesmo?

Incontestavelmente.

Se, portanto, pudessem conversar entre si, não pensas que tomariam por objetos reais as sombras que vissem?

> Forçosamente (...).
>
> Agora, meu caro Glauco, continuei, deve-se aplicar ponto por ponto esta imagem àquilo que acima dissemos, comparar o mundo que a vista nos mostra à morada na prisão, e a luz da fogueira que a ilumina ao poder do sol. Quanto à subida para a região superior e à contemplação de seus objetos, se a consideras como a ascensão da alma para a região inteligível, não estarás enganado segundo penso, porque tão bem desejas conhecê-la. Sabe Deus se ela é verdadeira. Quanto a mim, esta é a minha opinião: no mundo inteligível a idéia do bem é percebida por último e com dificuldade, mas não se pode percebê-la sem concluir que ela seja a causa de tudo aquilo que há de reto e belo em todas as coisas; que ela, no mundo visível, gerou a luz e o soberano da luz; que, no mundo inteligível, é justamente ela que é a soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e que é necessário vê-la para se portar com sabedoria tanto na vida privada como na pública (Platão. *A república*, livro VII, 514-517).

Mas, o que é o modelo da cidade ideal? É uma cidade regida pela justiça, responde o autor de *A república*. E aquilo que é justo é a atribuição de *status* em função da competência própria de cada indivíduo. Mediante um sistema de educação estritamente codificado, convém selecionar os indivíduos em virtude das suas qualidades e colocá-los em três classes diferentes: os artesãos (encarregados dos problemas econômicos), os guerreiros (responsáveis pela defesa da cidade) e os guardiães, dotados de uma sabedoria que os habilite para o exercício do governo. A fim de constituir uma grande família unida, os membros das classes superiores (dirigentes, magistrados...) devem viver sem trabalhar e em completa comunhão de bens, de mulheres e de filhos (Texto 2). "Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades (...) – explica Platão – não cessarão (...) os males das cidades, nem, parece-me, os do gênero humano" (*A república*, 473b).

Texto 2

PLATÃO – As classes na cidade platônica

O mito dos metais

Vou, portanto, fazê-lo – embora não saiba de que audácia e de que expressões usarei para isto – e tentarei persuadir em primeiro lugar os chefes e os soldados, em seguida os outros cidadãos, que tudo aquilo que lhes ensinamos ao educá-los e instruí-los, tudo aquilo de que acreditavam ter o sentimento e a experiência, não era, por assim dizer, outra coisa senão sonho; que, na realidade, eram então formados e educados no seio da terra, eles, suas armas e tudo o que lhes pertence; que depois de tê-los inteiramente formado a terra, a mãe deles, os deu à luz; que, então, devem olhar o país que habitam como sua mãe e sua nutrícia, defendê-la contra quem a atacasse, e tratar os outros cidadãos como irmãos, como filhos da terra assim como eles.

Não é sem razão que sentias vergonha dizendo essa mentira!

Sim, confessei, tinha muito boas razões; mas ouve todavia o resto da fábula: "Vós sois todos irmãos na cidade, vamos dizer-lhes, continuando esta ficção, mas o deus que vos formou fez entrar ouro na composição daqueles dentre vós que têm capacidade para comandar, por isso são os mais preciosos. Misturou prata na composição dos auxiliares; ferro e bronze na dos trabalhadores e dos outros artesãos. De modo geral, ireis gerar filhos semelhantes a vós mesmos; mas como sois todos parentes, pode acontecer que do ouro nasça um rebento de prata, da prata um rebento de ouro, e que as mesmas transmutações se produzam entre os outros metais. Deste modo, antes de tudo e sobretudo, o deus ordena aos magistrados que vigiem atentamente os filhos, que prestem muita atenção ao metal que se acha misturado com sua alma e se os seus próprios filhos têm alguma mistura de bronze ou de ferro, que não tenham piedade por eles, e que lhes concedam o gênero de honra devido à sua natureza, relegando-os para a classe dos artesãos e dos trabalhadores, mas se destes últimos nasce um filho cuja alma contenha ouro ou prata, o deus

quer que seja honrado educando-o quer para o grau de guardião quer para o de auxiliar, visto que um oráculo afirma que a cidade perecerá quando for guardada pelo ferro ou pelo bronze" (Platão. *A república*, livro III, 414-415).

A comunidade de bens, de mulheres e de filhos entre os guardiões

Além desta educação, todo homem sensato há de reconhecer que é necessário dar-lhes moradias e bens que não os impeçam de serem guardiões tão perfeitos quanto possível, e que não os levem a prejudicar os outros cidadãos.

Podes ver então, continuei, se para serem tais devem viver e morar da maneira que vou dizer: antes de tudo, nenhum deles possuirá nada como próprio, fora os objetos de primeira necessidade (...).

Todas as mulheres de nossos guerreiros serão comuns a todos: nenhuma delas habitará em particular com nenhum deles; da mesma forma, os filhos serão comuns, e os pais não conhecerão seus filhos nem estes seus pais (Platão. *Ibid.*, livro III, 417 e V, 457).

Esse ordenamento ideal da cidade, tal como Platão o imagina, é somente a projeção na ordem social da estrutura da alma humana. Para Platão, a alma se divide, com efeito, em três partes (desejo, coração, razão) que correspondem a outras tantas virtudes (temperança, coragem, sabedoria). O equilíbrio da alma encontra o seu equivalente, graças ao estabelecimento das três classes, com o equilíbrio da cidade. A indivisibilidade, a estabilidade, a autarquia econômica e o estrito gerenciamento da sociedade (da qual são excluídos os poetas) são os critérios desta excelência platônica.

1.2. Aristóteles e o bem-viver em sociedade

Aristóteles (384-322 aC), discípulo de Platão na Academia, é também o seu principal contraditor. Fundador, também, de uma

escola (o Liceu), Aristóteles produziu uma obra pletórica que aborda a maior variedade de assuntos como por exemplo a lógica, a física ou ainda a biologia. Mas, é claro, são as obras de moral e de política que nos interessam em primeira instância: a *Ética a Nicômaco* e, sobretudo, *A política*.

Aristóteles se afasta de Platão recusando não apenas o princípio de comunidade mas também a pertinência de toda oposição entre mundo sensível e mundo das Idéias. Não há razão para separar forma e matéria, alma e corpo e, *a fortiori*, andar à procura de uma justiça ideal. Abandonando o idealismo platônico, Aristóteles preconiza que se dê atenção aos fatos sem, no entanto, refugiar-se na vulgar empiria. Para além da complexidade do real, a essência das coisas é apreensível graças à pesquisa, não de princípios perdidos no céu das Idéias, mas da sua finalidade. Em virtude desse princípio, Aristóteles define o ser humano como um animal racional, que vive à procura da felicidade na terra. Para alcançar essa meta, o ser humano deve dar provas de virtude levando a vida com moderação, com perfeição e independência. Graças à vontade, à razão e à educação, só se atinge realmente esse ideal quando a virtude se tornou um verdadeiro hábito, uma espécie de segunda natureza que, de maneira espontânea, governa do melhor modo os nossos atos.

Mas o ser humano – assim pensa Aristóteles – nasceu antes de tudo para viver em sociedade: ele é um "animal político". Dotado da palavra, acha-se apto para deliberar com seus semelhantes de modo que diga o que é justo e o que é injusto, estabeleça para si mesmo regras de vida em comum, procure por consenso o melhor dos regimes... Esse comércio da palavra se corrobora através da amizade (*philia*) e autoriza a busca do "bem-viver em sociedade" que fundamenta toda comunidade política (Texto 3). Diversamente de Platão, Aristóteles alimenta a persuasão de que não existe nenhum sistema político perfeito em si nem regras perfeitas de vida em sociedade. Na medida em que se afastam da tentação da tirania, três regimes lhe parecem, no entanto, mais aceitáveis: a democra-

cia, a oligarquia e a monarquia. Os melhores modos de convivência e de governo dependem, finalmente, de alguns outros fatores como o clima ("A acrópole é oligárquica e monárquica, enquanto a planície é democrática") ou a demografia (uma densidade muito forte pode provocar perturbações).

Se erige assim a política como ciência rainha, Aristóteles continua prisioneiro de uma filosofia que faz da natureza um modelo absoluto para a organização da cidade. Primeiro objeto entregue pela natureza, a sociedade é, à imagem do corpo, um todo que tem a primazia necessariamente sobre as partes que o constituem. A família, lugar de procriação e de educação, forma neste sistema o grupo social de base. Ao contrário do que é preconizado por Platão, nem se deveria questionar sobre a dissolução dessa célula natural nem reivindicar a igualdade entre homem e mulher. Pois a organização social deve respeitar o padrão da natureza: ora, como se comprova, o homem é naturalmente dominador e a mulher levada à subordinação. Em nome desse mesmo princípio, o filósofo se recusa a condenar a escravidão que é, a seu ver, para os homens naturalmente inferiores.

Texto 3

ARISTÓTELES – As formas de cidade

O que é uma cidade?

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e que toda comunidade é constituída em vista de um certo bem (pois é em vista de obter o que lhes parece um bem que todos os seres humanos realizam sempre os seus atos): daí resulta claramente que se todas as comunidades visam um bem determinado, aquela que é a mais alta de todas e abrange todas as outras, visa também, mais que as outras, um bem que está acima de todos os outros. Esta comunidade é a que se chama de cidade, é a comunidade política (Aristóteles. *Política*, I, 1).

Os diferentes tipos de constituição

Os termos *constituição* e *governo* têm o mesmo significado, e o governo é a autoridade suprema dos Estados, autoridade suprema que se acha necessariamente nas mãos ou de um só homem, ou de um pequeno grupo ou da massa dos cidadãos. Quando o detentor único da sociedade, ou o pequeno grupo ou a massa governam em vista do interesse comum, essas constituições são necessariamente constituições corretas, ao passo que os governos que têm em vista o interesse particular, ou de um só homem, ou de um pequeno grupo ou da massa são desvios dos tipos precedentes. Ou então, com efeito, aqueles que fazem parte do Estado não devem ser chamados de cidadãos ou então devem participar das vantagens da comunidade. Entre as formas de governo de tipo monárquico, costumamos designar com o nome de *realeza* aquela que leva em conta o interesse comum; quando a autoridade é exercida por um pequeno grupo, indo, todavia, além da unidade, é uma *aristocracia* (chamada assim ou porque são os melhores que governam, ou porque aí se tem em vista o maior bem para a cidade e seus membros). Quando, enfim, a multidão administra o Estado em vista da utilidade comum, o governo recebe o nome comum a todas as constituições, a saber, uma *república* propriamente dita, e aqui se trata de um fato bem natural: pois se é possível que um só indivíduo ou um pequeno grupo de indivíduos se sobressaiam na virtude, ao contrário é então difícil que um número de homens maior alcance a perfeição em toda a espécie de virtudes (perfeição que no entanto é alcançada no valor militar, pois este surge do seio das massas; e por conseguinte é nesta última forma de governo que a classe combatente detém o poder supremo e todos os que seguem a carreira das armas têm parte no poder).

As formas de que acabamos de falar podem sofrer desvios: a tirania é um desvio da realeza, a oligarquia, da aristocracia, e a democracia, da república propriamente dita. A tirania, com efeito, é uma monarquia que tem em vista unicamente o interesse do soberano; a oligarquia tem em vista o interesse dos ricos; e a democracia, o dos indigentes; e nenhuma dessas formas de governo tem por meta a utilidade comum (Aristóteles. *Ibid.*, III, 7).

2. O teocentrismo da Idade Média

Depois da Grécia, é Roma que ocupa o posto mais alto na história ocidental. Mas o Império Romano, que vai perecer debaixo do peso do gigantismo e do absolutismo, não produz nenhuma reflexão política original. Vítima das invasões bárbaras, Roma cai em 410 sob o ataque do visigodo Alarico. No plano intelectual, impõe-se então um nome: o de Santo Agostinho, bispo de Hipona.

2.1. As duas cidades de Santo Agostinho (354-430)

No intuito de refutar as teses pagãs que atribuíam a queda de Roma a uma adesão progressiva ao cristianismo, Santo Agostinho redige, entre 412 e 426, *A cidade de Deus*. Esta obra constitui, ao mesmo tempo, uma tentativa de refutar as idéias milenaristas. O movimento milenarista, sustentado por alguns Padres da Igreja entre os segundo e quarto séculos, serve-se com efeito da autoridade do Evangelho para condenar as desigualdades sociais. Tomando por base o livro do *Apocalipse*, de São João, que anuncia a queda da Babilônia e o advento de um milênio de paz e felicidade, o milenarismo antecipa e augura uma sociedade justa e feliz. Mas, persuadido de que somente a fé pode salvar (não as obras), Santo Agostinho se opõe vigorosamente a essa intromissão religiosa na vida política e social.

Mas o coração da demonstração, efetuada por Santo Agostinho em *A cidade de Deus*, se acha noutro lugar. É constituído por uma oposição entre dois tipos de "cidade humana": a cidade terrestre e a cidade de Deus. Na primeira, os seres humanos vivem no pecado e na dependência mútua, cultivam o apetite desordenado, a violência e o amor por si mesmos até chegar ao desprezo de Deus. A segunda é uma cidade cosmopolita em que os seres humanos vivem no exclusivo amor a Deus, na fé e na humildade. Em nome dessa segunda forma de vida humana, Santo Agostinho preconiza o desapego frente aos negócios do mundo terrestre e a estrita observância das regras, mesmo que injustas, das instituições existentes.

Livro de cabeceira de Carlos Magno, *A cidade de Deus* constitui, fora de dúvida, e de maneira um tanto paradoxal, uma peça importante para o pensamento e a prática política da primeira Idade Média. Da doutrina agostiniana se deduziu, por exemplo, a teoria assim chamada das "duas espadas". Defendida pelo Papa Gregório Magno (540-604), ela consiste em reconhecer a existência na terra de dois tipos de poder delegados por Deus: um, espiritual, conferido às autoridades eclesiásticas que detêm todo o poder na esfera religiosa; o outro, temporal, que compete ao rei, que pode dispor dos seus súditos como bem lhe aprouver.

2.2. As rupturas da Idade Média

Em conseqüência da invasão do Império Romano do Ocidente pelos bárbaros, o período que decorre entre os V e X séculos se caracteriza, essencialmente, pela ruína e pelo estilhaçamento das cidades e, simultaneamente, por um forte aumento da sensação de insegurança.

Vão declinando as atividades da indústria e do comércio, para darem lugar a uma sociedade novamente agrária, e em via de cristianização. Nesse vasto movimento pouco favorável à produção de idéias novas, a Igreja constitui a única força de cultura restante (conservação da língua latina, desenvolvimento dos mosteiros).

Do século XI até ao início do XIV, vamos assistir a um real renascimento e a grandes abalos tanto intelectuais como econômicos e políticos. Mesmo que aos poucos ela se normalize, a releitura da obra de Aristóteles é inicialmente ensejo para abalar seriamente a doutrina cristã em seus alicerces idealistas e ascéticos. Os princípios do conhecimento também sofrem uma sacudida: com Roger Bacon, a experimentação e as matemáticas passam a ocupar, em ciência, o primeiro grau da excelência metodológica. Em matéria econômica, a prosperidade ligada ao rápido desenvolvimento de técnicas agrícolas novas, do comércio e da prática do empréstimo a

juros atesta o vigor da cidade terrestre. As cruzadas, enfim, tornam-se fonte de enriquecimento e revelam o novo impulso do Ocidente em face do Islã e de Bizâncio.

No plano político, na França, por exemplo, o declínio do império de Carlos Magno, as invasões de árabes, húngaros e normandos do século X cedem o lugar à realeza. Hugo Capeto, sagrado rei em 987, inaugura uma dinastia cujo domínio só cessará com a Revolução Francesa. Até o reinado de Filipe Augusto (1180-1223), o sistema feudal organizado em torno de três estamentos (sacerdotes, guerreiros, camponeses) limita a ação do poder régio (Texto 4). O mesmo não se dá mais, a contar do século XII, graças particularmente à organização das comunas urbanas e à constituição dos primeiros serviços centrais da monarquia. Se a reforma gregoriana, que tem por meta garantir a independência da Igreja – e que recebe esse nome devido ao Papa Gregório VII (1073-1085) – não encontra obstáculos na França, os poderes leigos alemães e ingleses, por seu lado, vão opor-se a Roma.

Texto 4

LE GOFF – A sociedade medieval

Para uma outra Idade Média

Esta longa Idade Média é para mim o contrário do hiato que foi visto pelos humanistas do Renascimento e, salvo poucas exceções, pelos pensadores das Luzes. É o momento da criação da sociedade moderna, de uma civilização moribunda ou morta sob suas formas agrárias tradicionais, mas viva por aquilo que criou de essencial em nossas estruturas sociais e mentais. A Idade Média criou a cidade, a nação, o Estado, a universidade, o moinho e a máquina, a hora e o relógio, o livro, o garfo, o linho, a pessoa, a consciência e, finalmente, a revolução. Entre o neolítico e as revoluções industrial e política dos dois últimos séculos, ela é – ao

menos para as sociedades ocidentais – não um simples buraco nem uma ponte, mas um grande impulso criativo – entrecortado por crises, matizado por grandes desníveis segundo as regiões, as categorias sociais, os setores de atividade, diversificado em seus processos (J. Le Goff. *Para uma outra Idade Média*. Gallimard, 1977, p. 10).

As três ordens da sociedade medieval

A ordem clerical se caracteriza pela oração, o que indica talvez um certo primado concedido ao ideal monástico, ao ideal sobretudo de um certo monarquismo, mas que se refere antes de tudo à natureza essencial do poder clerical, que vem de sua capacidade especializada de obter pelo exercício profissional da oração o auxílio divino. Rei dos *oratores*, o monarca participa de certo modo da natureza e dos privilégios eclesiásticos e religiosos e, por outro lado, mantém com a ordem clerical as relações ambivalentes de protetor e de protegido da Igreja, que o clero carolíngio estabeleceu no século IX.

A ordem militar também não é tão simples assim para se apreender, como poderia parecer à primeira vista. Sua unidade e sua coerência concretas estão, sem dúvida, ainda mais afastadas da realidade que as da ordem clerical. O termo *milites* que, a partir do século XII, terá a tendência a designar habitualmente a ordem militar no esquema tripartite, vai, sem dúvida, corresponder à emergência da classe dos cavaleiros no seio da aristocracia leiga, mas trará mais confusão que clareza nas relações entre a realidade social e os temas ideológicos que pretendam exprimi-la. Mas é verdade que, do IX ao XII século, o surgimento dos *bellatores* no esquema tripartite corresponde à formação de uma nova nobreza e, nessa época de profunda transformação da arte militar, à preponderância da função guerreira no seio dessa nova aristocracia (...).

Se, apesar dessa complexidade, é possível ver facilmente quem é designado pelos dois primeiros termos do esquema da sociedade tripartite, o mesmo não acontece com o terceiro termo. Quem são os *laboratores*? Se é claro, como o atestam os equivalentes *agricolae* ou *rustici* que encontramos, que se trata,

na época que estamos considerando e nas regiões onde esses textos foram escritos, de rurais, é mais difícil determinar que conjunto social é aqui designado. Considera-se em geral que esse termo designa o restante da sociedade, o conjunto daqueles que trabalham, isto é, de fato, essencialmente a massa de camponeses (J. Le Goff. *Ibid.*, p. 34 e 86).

2.3. De Santo Tomás a Ibn Khaldun

Todas essas mutações certamente hão de levantar questões à Igreja. A *Suma teológica* escrita, a pedido do papa, por Santo Tomás de Aquino (1225-1274), serve nessa matéria de novo fundamento doutrinal. Santo Tomás aí reafirma, antes de mais nada, o princípio de Deus Criador e se esforça por dar novas provas teóricas de sua existência. Seguindo os passos de Aristóteles, ele não dissocia corpo e alma, e reconhece ainda por cima o interesse de uma análise racional da vida social. Mas, como Deus é aquele que gerou da natureza, essa análise deve ser colocada sob a dependência da teologia sobrenatural.

Daí decorrem numerosos preceitos tomistas. No plano econômico, temos a legitimação da propriedade, a reabilitação do trabalho manual (Deus entregou o mundo criado nas mãos dos seres humanos, para que pudessem dominar os seres inferiores), a doutrina do preço justo (nas transações comerciais deve-se fixar um preço objetivo graças à estimativa de pessoas razoáveis) ou a proibição das taxas de juros (os juros remuneram o tempo, mas este último pertence exclusivamente a Deus só). No registro político, Santo Tomás reconhece a monarquia como o melhor de todos os regimes (este assegura, como Deus, a unidade na multiplicidade) e reivindica a superioridade da teologia sobre o político, a submissão dos reis aos sacerdotes.

À imagem da doutrina tomista, o pensamento ocidental vai permanecer, antes do Renascimento, amplamente submetido à teolo-

gia cristã. Por isso, convém deixar as terras da cristandade e focalizar a atenção no Islã, para ver configurar-se neste momento a silhueta de um grande precursor das ciências da sociedade: Ibn Khaldun (1332-1406). Nos seus *Prolegômenos* à história universal, este pensador se mostra um prodigioso analista das situações sociais da África do Norte. Ele não aceita, sobretudo, defender nenhum ponto de vista normativo: "a história – escreve ele – tem como verdadeiro objeto fazer-nos compreender o estado social do ser humano, ou seja, a civilização" (*apud* G. Bouthoul. *Histoire de la sociologie*, 1958). Sem ligar as sociedades a qualquer princípio constitutivo que as transcenda, Ibn Khaldun constrói uma verdadeira ciência social aplicando as matemáticas à organização humana. Muito antes de Pareto, lança também as bases de uma teoria dos ciclos sociais, ciclos ritmados pela dominação de grupos, partidos ou dinastias que acabam no fim de um século, mais ou menos, por se esgotar no poder.

3. O pensamento social e político nos tempos modernos

O século XIV e toda a primeira metade do século XV devem, sem sombra de dúvida, ser inscritos no quadro tenebroso da história (epidemia da peste negra na Europa em 1359, a guerra dos Cem Anos, depressões econômicas). O período sucessivo e que se estende até o princípio do século XVIII traz a marca, em contrapartida, de uma série de inflexões positivas que, pouco a pouco, consumam a ruptura com a Idade Média. Consolida-se o desenvolvimento econômico e os grandes descobrimentos se vão sucedendo (em 1492 Cristóvão Colombo é o primeiro europeu a pôr os pés em solo americano). Novas riquezas são trazidas das regiões longínquas. Com o mercantilismo se abre o debate sobre as fontes da grandeza econômica: impõem-se, por exemplo, a idéia segundo a qual o poder de um país se mede pela quantidade de metais preciosos que possui ou ainda aquela de que o Estado deve intervir no intuito de favorecer o enriquecimento do país. Tendo como pano de fundo crises e guerras

recorrentes, a ordem social se transforma também. Dissolvem-se os laços de padroado da sociedade feudal enquanto os Estados nacionais vão progressivamente se afirmando.

3.1. A dupla contestação da Igreja

No plano intelectual, a evolução do século XVI tem a marca de dois grandes abalos: o Renascimento e a Reforma (Texto 5). O Renascimento tem sua origem na Itália (com Petrarca) e a seguir se difunde pelos Países Baixos (Erasmo) e pela França (Rabelais, Montaigne) e pela Inglaterra. Graças à redescoberta da filosofia grega, o humanismo entusiasta do Renascimento celebra a beleza multiforme das obras de arte, a plena realização do ser humano, a educação e a liberdade intelectual. O Renascimento vem a ser, enfim, uma curiosa mistura em que se mesclam a invenção da imprensa, o desenvolvimento das ciências (Leonardo da Vinci, Copérnico) e o fascínio pelo esoterismo e as paraciências.

A Reforma é inaugurada em 1517 por um monge agostiniano alemão, Martinho Lutero, que denuncia a corrupção da Igreja. Lutero tem a persuasão de que só a fé salva e que é, por conseguinte, inútil procurar comprar a própria salvação na Igreja. A Reforma conhece um novo impulso com aquele que é mais que simples continuador de Lutero: João Calvino. Este último compartilha com Lutero a dupla convicção que as dádivas em dinheiro não poderiam substituir a fé e que os seres humanos estão predestinados, façam o que fizerem, quanto ao seu devir *post mortem* (salvação ou perdição). Divergindo, porém, de Lutero, Calvino concede a validade da ação econômica e social dos seres humanos no mundo.

Se a Reforma ganha uma dimensão de massa, o Renascimento é antes algo que envolve alguns eruditos esclarecidos. É contudo com este último que aparecem as idéias mais inovadoras em matéria política e social. Com o Renascimento, efetivamente, surge uma nova concepção da filosofia política que se impõe conjunta-

mente com a afirmação crescente dos poderes centrais. Em *O príncipe* (1516), dedicado aos Médicis, Nicolau Maquiavel marca a ruptura entre as esferas do político e do religioso. Ao mesmo tempo em que reivindica a autonomia do político, ele também enuncia o princípio de um governo forte e poderoso, apto a pôr de lado qualquer consideração moral e religiosa para fundar e manter a coesão da coletividade humana. Jean Bodin (1530-1596), jurista e economista francês, se constitui, seguindo a mesma linha de Maquiavel, no teórico da monarquia absoluta. Em seus *Seis livros da república* (1576), ele explica que a sociedade (a República) é uma comunidade que só pode manter-se quando governada por um "poder soberano" que lhe é superior. Este poder, absoluto e indivisível, é o Estado.

Texto 5

CHAUNU – A Reforma Protestante

Mesmo nos países onde a opção é a de uma Igreja inteira (Dinamarca, Noruega, Suécia, Inglaterra), *a fortiori* na Alemanha, na Suíça e nos Países Baixos, na França a Reforma é percebida como uma volta a uma antiga maneira de ser mais fiel da Igreja, um remodelamento, uma Reforma sobre a Palavra imutável de Deus: marca, portanto, uma mudança na percepção da duração. No início, há começo, recomeço, ruptura, modificação na transmissão do depósito da fé. Esse elemento, com toda a certeza, é percebido de maneira bastante diferente. Intervém pouco ali onde a estrutura episcopal foi mantida. A modificação pouco se faz sentir na Escandinávia, nas Igrejas Luteranas, Episcopais da Europa Central, na Inglaterra, na Alemanha Báltica. A ruptura é fortemente percebida na Europa mais povoada, tocada pela modalidade humanista, calvinista ou zwinglio-calvinista, na Suíça, nos Países Baixos, na França. Ela o é ainda no não-conformismo inglês onde a ruptura é sentida com relação à Igreja da Inglaterra. Essa "Igreja protestante estabelecida pela Lei" teve tamanho êxito em manter o princípio de uma continuidade tradicional,

que a necessidade de um novo nascimento se satisfaz fora, nas Igrejas e nas seitas do *Dissent*. Em uma parte da Europa onde a Reforma Calvinista contrariada deu origem a Igrejas bastante minoritárias, a Reforma é essencialmente ruptura e renovação. Em razão das solidariedades que vigem no campo reformado, quando a contra-Reforma "católica" da Igreja brande o argumento da continuidade, uma espécie de consciência comum da mutação regeneradora passa da Europa "Protestante", das Igrejas minoritárias da ruptura para as Igrejas Protestantes majoritárias das evoluções insensíveis sem choques. Não se percebe a ruptura em toda a parte no mesmo grau. Seria até possível esboçar uma tipologia em torno da percepção de ruptura. Não se dá, todavia, Reforma Protestante sem um nível mínimo de percepção de solução de continuidade inovadora.

A Reforma Protestante é, portanto, a *autoridade da Sagrada Escritura, a justificação pela fé e a tomada de consciência de uma renovação*. Portanto, *uma modificação na percepção da duração*. Sem o multiplicador da imprensa, sem a proliferação dos opúsculos em língua vulgar, sem o limiar dos dez por cento de leitores atingido em uma parte considerável da Europa, a Reforma era possível, não, porém, o sucesso na escala em que se deu. Na divisa genebrina, ingênua e pretensiosa, *Post tenebras Lux*, temos a expressão de uma mudança na duração. Toda a Europa inteligente teve a sensação – basta pensar em Pantagruel – de uma mudança de ritmo. O extremo orgulho da geração de Marignan corresponde a um conjunto convergente de modificações importantes e, sem dúvida, capitais. A verdadeira decolagem demográfica (1515-1530) corresponde, cá e lá, a um novo clima da vida, a uma esperança diante da vida, porque a morte cede terreno, ela que tanto avançou depois de 1330 e 1348 e ainda exerce o seu domínio sobre o século XV. Os países onde a Reforma Protestante saiu vitoriosa capitalizam, em um grande impulso religioso, essa mudança de percepção e essa nova esperança modificadora. Acham-se satisfeitas todas as condições para uma vida nova em um novo espaço (P. Chaunu. *O tempo das reformas, II – A reforma protestante*. Paris, Complexe, 1984, p. 472-473).

Essa submissão ao poder do Estado, no entanto, não é algo evidente. Tal é a mensagem das primeiras formas de pensamento utópico que, seguindo Platão, questionam a ordem estabelecida e concebem novos ideais. Com Tomás Campanella, Tomás More (1480-1535) é certamente o homem que melhor encarna esse tipo de atitude. Em *A utopia*, que ele publica em 1516, More faz uma crítica acerba ao regime político de seu tempo. Adotando o método platônico do diálogo entre uma personagem e um viajante, ele mostra que a miséria do povo é imputável aos nobres que levam a vida na ociosidade, aos latifundiários que transformam seus campos em pastagens ou ainda aos monges mendicantes. Em contraponto, descreve uma ilha bem-aventurada, a ilha da Utopia, que tem na comunidade de bens e na democracia os seus dois pilares de sustentação.

Etienne de La Boétie (cujo pensamento é semelhante ao de Montaigne) se questiona mais frontalmente ainda que More sobre a razão da obediência. Sem apresentar uma resposta definitiva, La Boétie chama a atenção em seu *Discurso sobre a servidão voluntária* (1549) sobre o enigma capital constituído pelo encanto do Uno ou, noutras palavras, sobre essa relação política que assegura de maneira inquietante a obediência de todos os seres humanos, livres no entanto por natureza, a um só deles (Texto 6).

Texto 6

LA BOÉTIE – O enigma da servidão voluntária

Coisa estranha é ouvir falar da coragem que a liberdade infunde no coração daqueles que a defendem: mas o que se faz em todo país, por todos os seres humanos, todos os dias, que um homem domestique cem mil, e os prive de sua liberdade, quem o creria, se apenas o ouvisse dizer e não o visse; e se não acontecesse a não ser em países estranhos e terras longínquas, e só o dissesse, quem não pensaria que isto fosse antes ficção e impossível de se verificar? Ainda esse único tirano, não é necessário

combatê-lo, não é necessário derrotá-lo; ele é por si mesmo derrotado, mas que o país não consinta em sua servidão; não deve se lhe tirar nada, mas não lhe dar nada; não é necessário que o país faça alguma coisa para si, contanto que nada faça contra si. São, portanto, os povos mesmos que se deixam, ou melhor, se fazem dignos de censura severa, pois cessando de servir eles se libertariam; é o povo que se faz servo, que corta o próprio pescoço, que tendo a escolha ou de ser servo ou de ser livre deixa sua liberdade e toma o jugo; que consente em seu mal ou antes o persegue. Se lhe custasse alguma coisa reaver sua liberdade, eu não o urgiria; o que é que um homem deve ter mais a peito que se ressituar em seu direito natural e, por assim dizer, de animal tornar-se de novo homem? (É. de La Boétie. *Discurso da servidão voluntária* (1549). Paris, Payot, 1985, p. 110-111).

3.2. Razão e indivíduo na Idade Clássica

O século XVII tem a marca da ascensão conjunta de duas formas inéditas de representação do mundo: o racionalismo e o individualismo. Os escritos de Francis Bacon (1561-1626) são os primeiros a ilustrar o novo lugar concedido à razão. O autor do *Novum organum* (1620) inscreve a exigência científica na articulação entre o teórico (a razão) e o prático (a experimentação). À semelhança de Descartes, Bacon define em seguida o conhecimento como o meio de tornar o ser humano senhor da natureza. Mas, sobretudo, cabe a Bacon o mérito de nos advertir vivamente contra as preguiças do espírito, aquelas que nos fazem sucumbir aos ídolos (preconceitos), que embaralham a percepção que podemos ter das coisas (Texto 7).

Texto 7

BACON – Os ídolos

Não apenas os ídolos e as noções falsas que, tendo-se apoderado do entendimento humano, fixaram-se aí profundamente, sitiam o espírito a tal ponto que a verdade tem aí um acesso difícil; mas ainda, uma vez esse acesso aberto e concedido, eles vão acorrer de novo, na própria restauração das ciências e constituirão ainda obstáculos, a menos que, advertidos, os seres humanos se protejam deles, tanto quanto for possível.

De quatro gêneros são os ídolos que sitiam o espírito humano. Para maior clareza, nós lhes demos nomes distintos: vamos denominar os do primeiro gênero, ídolos da raça, os do segundo, ídolos da caverna, os do terceiro, ídolos da praça pública, os do quarto, ídolos do teatro.

Os ídolos da raça têm seu fundamento na própria natureza humana, na raça, na espécie humana. Sem razão, com efeito, se afirma que os sentidos humanos são a medida das coisas; muito pelo contrário, todas as percepções sensoriais e também as do espírito são proporcionais ao ser humano, e não ao universo. Quanto ao entendimento humano, é semelhante a um espelho deformante que, exposto aos raios das coisas, mistura sua própria natureza à natureza das coisas, que falseia e embaralha.

Os ídolos da caverna são aqueles do ser humano considerado individualmente. Com efeito (além das aberrações da natureza humana considerada como gênero), cada pessoa tem uma espécie de caverna, de antro individual que quebra e corrompe a luz da natureza, em conseqüência de diferentes causas: a natureza própria e singular de cada um, a educação e o intercâmbio com outras pessoas, a leitura de livros e a autoridade daqueles que se honram e admiram, ou ainda as diferenças das impressões, conforme encontrem uma disposição prévia e já afetada ou, pelo contrário, igual e pacífica, e assim por diante (...).

Há também os ídolos que nascem, por assim dizer, da aproximação e da associação dos seres humanos entre si; e, por causa desse intercâmbio e dessa troca, nós os denominamos os ídolos

da praça pública. Pois os seres humanos se associam pelos discursos, mas as palavras que impõem se regulam segundo a apreensão do comum. Daí, essas denominações perniciosas e impróprias, que sitiam o entendimento humano de maneira tão surpreendente (...).

Ídolos há, por fim, que, propagados pelos sistemas filosóficos e também pelas regras defeituosas das demonstrações, acabaram por se implantar no espírito dos seres humanos. Nós lhes damos o nome de ídolos do teatro. Pois tantas são as filosofias recebidas ou inventadas quantas, a nosso ver, as fábulas representadas no palco, que criaram mundos fictícios e teatrais (Francis Bacon. *Novum organum* [1620]. Paris, PUF, 1986, p. 110-112).

Na lógica inaugurada por Bacon, a revolução da Idade Clássica se encarna igualmente com a filosofia de Baruch Spinoza. A reflexão deste último tende, exatamente no ponto de vista contrário ao de Pascal, inteiramente para a radical separação entre fé e razão, teologia e filosofia. Em nome da liberdade de pensamento, Spinoza submete à severa crítica as crenças religiosas e políticas. Mais ainda, explica ele, em razão dos múltiplos vínculos causais que ligam os fenômenos entre si, aquilo que nos acostumamos a denominar Deus não é nada mais que a Natureza (*Deus sive natura*), Natureza que Spinoza qualifica duplamente de *naturans* (o poder causal) e *naturata* (o real).

A Idade Clássica consiste, enfim, na afirmação do indivíduo como sujeito autônomo. Essa autonomia é conquistada sobre registros tão diferentes como o verdadeiro, o belo e o justo. Essas noções só vão ter doravante sentido em referência ao entendimento, à sensibilidade ou às convenções sociais, e não se medem mais tomando por padrão alguma entidade divina qualquer. René Descartes (1596-1650) mostra, assim, que somente o homem é o autor da verdade e que a ciência tem por fundamento o natural, o racional e o matematizável. Paralelamente, no campo da estética, não mais se

conjuga como se fossem idênticos (tal como podia fazê-lo Boileau) o belo e o verdadeiro. A perfeição artística se liberta de qualquer tentação de procurar leis gerais. Um dos primeiros a sustentar essa postura subjetiva é o *abbé* Dubos (*Reflexões críticas sobre a poesia, a pintura e a música*, 1719), para o qual o gosto vem a ser simplesmente questão de juízo subjetivo.

Aplicado à análise da sociedade, esse momento de ruptura assume a forma seguinte: a legitimidade e a autoridade políticas não pertencem mais, na mente dos analistas do direito, à ordem teológica, mas estão subordinadas só a convenções puramente humanas. Este é o ponto de partida das doutrinas do direito natural. Cabe a dois jurisconsultos, Hugo Grotius (*Do direito da guerra e da paz*, 1625) e o Barão de Pufendorf (*Deveres do homem e do cidadão*, 1673), ter enunciado os princípios fundantes daquilo que se pode também denominar as primeiras teorias do contrato social.

3.3. Estado de natureza e contrato social

A demonstração de Grotius, antes de mais nada, repousa sobre um postulado simples: nascidos independentes e iguais, os seres humanos são a fonte de toda soberania e são naturalmente dotados de uma forma de sociabilidade que os leva, na consideração respeitosa dos outros, a firmar um contrato para formar uma sociedade. O contrato é estabelecido entre cidadãos e compromete estes últimos a respeitar os direitos dos outros bem como a obedecer ao Estado sociedade. Pufendorf afina em parte este esquema, distinguindo dois contratos fundadores. Graças ao primeiro (*Pactum societatis*), os seres humanos abandonam o estado de natureza para entrar em sociedade. Graças ao segundo (*Pactum subjectionis*), os governados se comprometem a obedecer aos dirigentes, governantes que têm por missão agir visando o bem comum. Por mais sedutoras que sejam, essas teorias esbarram, no entanto, em um verdadeiro problema de fundo: a quem recorrer e como justificar a resistência civil quando os governantes faltam com o seu dever contratual?

No intuito de elaborar uma nova forma de teoria do contrato social, Thomas Hobbes (1588-1679) responde em parte a esta questão. Para este pensador inglês, adepto da Monarquia absoluta que redige sua obra em um período politicamente conturbado (1648 é a data da revolução inglesa, e o Rei Carlos I é executado em 1649), a interpelação se refere naturalmente à cidadania, ao direito à revolta e à legitimidade do príncipe. Intelectualmente, o desenvolvimento das ciências exatas e do paradigma mecanicista exerce enorme influência sobre Hobbes. Seu projeto tem em mira, de maneira analógica, "cientificizar" a filosofia política. Fiel ao método cartesiano, que preconiza decompor o todo em seus elementos mais simples para em seguida reconstruir esse todo, Hobbes postula que o estado de natureza corresponde ao momento de desconstrução do social. Para ele, a natureza não constitui um padrão ou uma referência (como se dava na filosofia grega). De ora em diante, a natureza é pensada como um estado de guerra de todos contra todos, estado que urge superar para construir a sociedade.

Segundo o autor do *Leviatã* (1650), o estado de natureza lança os seres humanos uns contra os outros, seres que são máquinas movidas pelo desejo e guiadas por três paixões: a competição, a suspeita e a glória. Neste cenário, "o homem é lobo para o homem" e cada um sente um medo irreprimível da morte. A fim de se beneficiar com o seu direito natural à vida, os indivíduos têm, então, todo o interesse em estabelecer um contrato em proveito de um terceiro que não é parte da convenção. Este terceiro é o Estado (o Leviatã, isto é, a baleia) (Texto 8). Em contrapartida dos poderes de que desfruta, este último garante a segurança de todos. O Estado deve jogar esse jogo, observa Hobbes, pois se a tentação da tirania o tomasse (se, portanto, a insegurança surgisse novamente), então os próprios fundamentos do contrato desapareceriam.

A obra de John Locke (1632-1704), teórico da segunda revolução inglesa de 1688 (aquela que marca a entrada em cena da monarquia parlamentarista), se inscreve também na linha das teorias

do contrato social. A filosofia política de Locke (*Segundo tratado do governo civil*, 1690) gozou em sua época de um crédito muito grande. Como legitima muito particularmente a propriedade privada, vai influenciar enormemente os pais da economia política (Baliza 2). Mas ela se mostra igualmente uma arma temível contra o absolutismo. Pode, com efeito, ser lida como uma justificação do direito à desobediência civil, direito de resistência do povo quando o poder estabelecido não respeita os direitos naturais.

Texto 8

HOBBES – Do Leviatã

Por si mesmas, com efeito, na ausência de um poder que as faça observar pelo terror que inspira, as leis naturais (como a *justiça*, a *eqüidade*, a *moderação*, a *piedade* e de maneira geral *fazer aos outros o que eu desejaria que me fizessem*) são contrárias a nossas paixões naturais, que nos levam à parcialidade, ao orgulho, à vingança e a outros comportamentos deste gênero. E as convenções, sem a espada, são apenas palavras, despidas da força de garantir às pessoas a menor segurança. Eis por que, não obstante as leis da natureza (que cada um só observa se lhe der na vontade e se puder fazê-lo sem perigo), se nenhum poder foi instituído, ou se não for grande o bastante para garantir nossa segurança, cada pessoa se baseará (coisa plenamente legítima) na própria força e na sua habilidade para se garantir contra todos os outros (...).

A única maneira de erigir um semelhante poder comum, apto a defender as pessoas do ataque dos estrangeiros e dos males que poderiam infligir uns aos outros, e assim protegê-los de tal sorte que por sua indústria e pelos produtos da terra, pudessem alimentar-se e viver contentes, deve-se confiar todo o seu poder e toda a sua força a um só homem ou a uma única assembléia, que possa reduzir todas as suas vontades, mediante a regra da maioria, a uma só vontade. Noutras palavras: designar um homem ou uma assembléia para assumir a sua personalidade; e que cada um se declare e se reconheça como o autor de tudo aquilo que fizer

ou mandar fazer, quanto às coisas que concernem à paz e à segurança comum, aquele que assim assumiu a sua personalidade, que cada um, por conseguinte, submeta a própria vontade e o próprio juízo à vontade e ao juízo desse homem ou dessa assembléia. Isto vai além do consenso ou da concórdia: trata-se de uma unidade real de todos em uma só e mesma pessoa, unidade realizada por uma convenção de cada um com cada um estabelecida de tal modo que é como se cada um dissesse a cada um: *autorizo esse homem e essa assembléia e lhe abandono o meu direito de me governar a mim próprio, com esta condição, que tu lhe abandones o teu direito e autorizes todos os atos da mesma maneira.* Feito isto, a multidão assim unida em uma só pessoa é denominada **república**, **civitas** em latim. Esta é a geração deste grande **Leviatã**, ou antes, para me referir a ele com mais reverência, deste *deus mortal*, ao qual devemos, sob o *Deus imortal*, a nossa paz e a nossa proteção. Pois em virtude dessa autoridade que recebeu de cada indivíduo da República, é-lhe outorgado o uso de tal poder e de tal força, que o terror que inspiram lhe permite moldar as vontades de todos, em vista da paz no interior e da ajuda mútua contra os inimigos do exterior. Nele reside a essência da República, que se define: *uma pessoa única, tal que uma grande multidão de homens se fizeram, cada um deles, por convenções mútuas que estabeleceram uns com os outros, o autor dessas ações, a fim de que ela use da força e dos recursos de todos, como o julgar conveniente, em vista da sua paz e da sua comum defesa.*

O depositário dessa personalidade recebe o nome de **soberano**, e diz-se que ele possui o *poder soberano*: toda outra pessoa é seu **súdito** (Thomas Hobbes. *Leviatã – Tratado da matéria, da forma e do poder da república eclesiástica e civil* [1651]. Paris, Sirey, 1971, p. 173, 177-178).

Baliza 2

Do contrato (Locke) ao mercado (Smith): Gênese da ideologia econômica

A primeira originalidade de Locke consiste em afastar-se da definição hobbesiana do estado de natureza. Para Locke, a liberdade que Deus concedeu aos seres humanos ganha forma graças aos direitos naturais que são o direito à integridade pessoal e o direito à propriedade de bens adquiridos pelo trabalho. No estado de natureza, os indivíduos se atribuem aquilo de que têm justa necessidade. Mas certos símbolos, como a moeda, favorecem as trocas e a acumulação privada de bens. Daí então resultam tensões que comprometem o bom andamento da comunidade humana. Convém, por isso, graças ao contrato social, substituir o uso da força de cada um pela força de todos. Há de se garantir assim, em sociedade, graças ao poder público, o respeito dos direitos naturais.

A filosofia lockiana, que liga estado de natureza, trabalho e propriedade, é retomada à sua maneira pelos primeiros economistas liberais. Sem dúvida, é já em nome da natureza, mas de uma natureza produto de uma ordem divina, que a escola fisiocrática – tendo à frente François Quesnay, autor do *Quadro econômico* (1758) – havia o único princípio válido de política econômica: *laissez faire, laissez passer* (deixe fazer, deixe passar). O elo intermediário entre as teorias do direito natural e a economia política clássica é forjado, não por Quesnay, mas por Bernard de Mandeville. Na *Fábula das abelhas* (1705), crítica indireta da filosofia política lockiana, Mandeville põe a circular um sofisma de composição que gozará de muito sucesso em economia: o luxo e o enriquecimento de uns – explica – é necessário para manter a atividade dos outros. Depurado de referências à divindade, este esquema conduz à lei da harmonização espontânea, graças ao mercado, dos interesses dos indivíduos. Para Adam Smith (*Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, 1776), tudo se passa neste modelo como se, em virtude da ação de uma mão invisível, a soma dos interesses particulares constituísse, pelo jogo regulador do mercado, o interesse geral. Assim se acha fundamentado, racionalmente, o liberalismo econômico.

Pierre Ronsavallon (*O capitalismo utópico*, 1979) acredita que essa passagem do contrato ao mercado como o modo fundante da sociedade se explica sobretudo pelas dificuldades inerentes às teorias do contrato social: "a noção de mão invisível permite superar essa dificuldade do fundamento da obrigação no pacto social sem cair numa concepção despótica. Ela permite pensar uma sociedade sem centro, abolir praticamente a distinção entre o interior e o exterior, entre o indivíduo e a sociedade". Com base nessas teorias do mercado vão surgir diferentes versões daquilo que se convencionou denominar utilitarismo. Uma das mais notáveis é a que se deve a Jeremy Bentham (1748-1832) (*Introdução aos princípios da moral e da legislação*, 1789), brilhante representante da escola inglesa do radicalismo filosófico, inspirado por Helvetius – que sustentava em *Do espírito* (1758) que os nossos pensamentos são o produto do nosso ambiente – Bentham imagina o ser humano como um animal sensível ao prazer e à dor. Fundador de uma aritmética social e penal, abre o caminho para as teorias da utilidade e para o princípio de um cálculo relativo ao comportamento humano.

Das filosofias da história aos precursores da sociologia

Na dinâmica filosófica da Idade Clássica, o século XVIII – chamado o Século das Luzes – celebra a razão (Texto 9). Mas a esta altura se trata de uma razão depurada de toda escória metafísica. Não se trata mais, à maneira por exemplo de um Leibniz (1646-1716), de confundir razão, *logos* absoluto e Deus. A "revolução copernicana" de Emmanuel Kant entroniza definitivamente o ser humano no centro do mundo. Com Kant, não existe mais a verdade, propriamente falando, a não ser a construída pelo ser humano: "Ousa servir-te do teu próprio entendimento! Eis o lema das Luzes" (Emmanuel Kant. *Was ist Aufklärung?*, 1794)

Esta nova postura intelectual explica o interesse pelos métodos e sistemas de conhecimento. Graças aos esforços de Diderot e de d'Alembert, *A enciclopédia* – cuja publicação se estende de 1751 a 1773 – apresenta uma visão panorâmica do conhecimento humano. A razão científica procura formalizar o real através dos filtros mecanicistas e naturalistas assim como são glorificados pelos filósofos materialistas (d'Holbach; Helvetius; La Mettrie e Maupertuis). Através da importação dos esquemas da Física newtoniana, a sociedade passa a ser vista como um conjunto mecânico que se pode, mentalmente, montar e desmontar.

Texto 9

CASSIRER – O espírito das Luzes

O século XVIII se acha impregnado da fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é una e idêntica para todo sujeito pensante, para toda nação, toda época, toda cultura. De todas as variações dos dogmas religiosos, das máximas e das convicções morais, das idéias e dos juízos teóricos, depreende-se um conteúdo firme e imutável, consistente, e a sua unidade e a sua consistência são justamente a expressão da essência própria da razão (...).

Deste modo, o fenômeno do movimento dos planetas, que Kepler tinha considerado como um todo, se configura como um edifício complexo. A teoria newtoniana o reduz a dois tipos de leis fundamentais: a lei da queda livre e a lei do movimento centrífugo. Cada um desses fenômenos fora estudado em separado e de maneira rigorosamente conclusiva por Galileu e Huyghens: todo o problema consistia, então, em fazer a síntese de suas descobertas reduzindo-as a um princípio *único* de inteligibilidade. A façanha de Newton está nessa síntese (...).

A filosofia do século XVIII se alinha de ponta a ponta com o exemplo privilegiado que é o paradigma metodológico da física newtoniana. Mas logo ela lhe generaliza a aplicação. Não se contenta em compreender a análise como o grande instrumento intelectual do conhecimento físico-matemático, mas a entende como o instrumento necessário e indispensável de todo pensamento em geral. Em meados do século, está consolidado o triunfo desta concepção. De sorte que se alguns pensadores ou certas escolas divergem nos seus *resultados*, todos estão de acordo, no entanto, quanto a essas premissas da teoria do conhecimento. O *Tratado de metafísica*, de Voltaire, *O discurso preliminar da enciclopédia*, de d'Alembert, as *Investigações sobre a clareza dos princípios da teologia e da moral*, de Kant, falam a este propósito a mesma linguagem. Todos proclamam que o verdadeiro método da metafísica se harmoniza no fundo com aquele que Newton introduziu na física e que deu tão magníficos frutos. Declara Vol-

taire que o pensador que se ignora a ponto de pretender penetrar a essência interior das coisas, conhecê-las na pureza do seu em-si, logo percebe o limite das suas faculdades: vê-se na posição de um cego que deveria emitir um juízo sobre a natureza das cores. A benevolência da natureza, no entanto, colocou um cajado na mão do cego, que é a análise. Armado com esse cajado, o pensador vai poder desbravar um caminho entre as aparências, ser informado sobre seus efeitos, seguro de sua ordenação. E não necessita de nenhuma outra coisa para se orientar intelectualmente, para administrar sua vida e a ciência (Ernst Cassirer. *A filosofia das luzes*. Paris, Fayard/Agora, 1966, p. 44, 50-52).

À imagem do "bom selvagem", o natural constitui uma forma de "pré-social". Não é, portanto, casualidade, que Rousseau seja um fervoroso leitor do naturalista Buffon (1707-1788), o autor de uma imensa e sintética *História natural*.

Como percorrer o caminho complexo e caótico que leva do espírito das Luzes aos precursores da sociologia? Para seguir esse trajeto, é necessário primeiro observar que as Luzes se conjugam com progresso (são as filosofias da história), organização racional (Montesquieu) e voluntária (Rousseau) da sociedade. A Revolução Francesa foi algumas vezes apresentada como a expressão histórica desse movimento. Em nome da tradição, ela é, no entanto, vivamente reprovada. De maneira um tanto surpreendente, vendo hoje as coisas, é precisamente nos múltiplos cruzamentos das Luzes e da crítica tradicionalista, das revoluções políticas e das mutações industriais que se deve situar a gênese da sociologia. Augusto Comte é, sem contestação, o porta-voz mais percuciente desta síntese nova entre a tradição e a modernidade, estranha alquimia que dará vida às primeiras teorias sociológicas.

1. História e sociedade

1.1. As filosofias da história

A idéia de razão é declinada, em primeiro lugar, no século XVIII, no modo do progresso. As filosofias da história – termo forjado por Voltaire em 1765 – se esforçam por formalizar o progresso de sociedades que acumulam conhecimento e sabedoria. A *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico* (1784), de Kant, revela esse otimismo das Luzes em uma razão capaz de decifrar, para levá-lo à perfeição, o código que organiza a ordem da natureza e do gênero humano.

Nas grandes sínteses de filosofia da história, produzidas pelas Luzes (Voltaire; Turgot; Chastellux; Herder...), dois homens ocupam um lugar de destaque: Giambattista Vico (1668-1744) e o Marquês de Condorcet (1743-1794). O primeiro é o autor dos *Princípios de uma nova ciência* (1725). A preocupação pelos fatos, a vontade de redigir uma história dos fatos gerais, das instituições e da linguagem fazem de Vico um filósofo atento àquilo que depois receberá o nome de uma história pesada, aquela que se desenrola segundo uma lógica que transcende o mero fluxo dos acontecimentos. Verdadeiro inventor de uma "teologia leiga da providência divina" (F. Jonas), Vico julga que a humanidade vai se desenvolvendo segundo uma lógica cíclica temária. A cada uma das três idades que marcam o ritmo da evolução da humanidade correspondem naturezas humanas determinadas, mas igualmente espécies de direito, formas de governo, línguas, razão... (Texto 10). Essas três idades são: a idade divina (dos poetas, teólogos, criadores legendários); a idade heróica, em que predomina o espírito aristocrático (é a fase dos Aquiles e Rômulos, homens que são considerados heróis e filhos de deuses); a idade humana, da "natureza humana e inteligente", por fim. Caracteriza-se esta fase pelo espírito igualitário, o pensamento, a razão e o senso do dever.

Quanto ao marquês de Condorcet, estamos lidando com um apaixonado pelas matemáticas, convicto racionalista e militante da igualdade dos sexos e das raças.

Texto 10

VICO – Três espécies de governos

Os primeiros governos foram divinos: os gregos os denominaram teocráticos. Sob esses governos os seres humanos estavam persuadidos de que tudo na vida dependia de um mandamento divino. Foi também a época dos oráculos, a mais antiga instituição que acharíamos na história dos povos.

Os segundos foram heróicos ou aristocráticos, ou seja, "governos dos melhores" no sentido de "governos dos mais fortes". Foram, na Grécia, os "Heráclides", ou governos dos descendentes de Hércules, isto é, nobres. Espalhados por toda a Grécia Antiga, encontramos um exemplo disto com o governo de Esparta; o mesmo se dá com os Curetes, que os gregos indicaram como difundidos em Satúrnia – nome da antiga Itália – em Creta e na Ásia. Já em Roma, foram os governos dos Quirites, isto é, dos sacerdotes, que gozavam do direito do porte de armas nas assembléias públicas. Sob esses governos, os direitos civis eram exclusivamente reservados às ordens reinantes dos heróis, tendo em vista o seu título de nobreza que atribuíam, como já se viu, à sua origem divina. Quanto à classe dos plebeus, considerados de origem animal, só lhes era permitida a satisfação das necessidades de subsistência e o uso da liberdade.

Os terceiros governos, enfim, foram humanos: pelo efeito da partilha igual da inteligência, que é o próprio da natureza humana, os humanos aí conhecem a igualdade diante da lei; as cidades aí os viram com efeito nascer livres, quer se trate de cidades sob regime de liberdade popular ou monárquico. No primeiro caso, todos os cidadãos ou a maioria têm nas mãos as forças legítimas da cidade que os fazem senhores da liberdade popular. Sob regime monárquico, os soberanos asseguram por suas leis a igualda-

de dos súditos e são os únicos que dispõem da força militar, os únicos que se distinguem dos outros no plano cívico (G. Vico. *Princípios de uma nova ciência relativa à natureza comum das nações* [1725]. Paris, Nagel, 1986, p. 367).

Condorcet é o autor de um livro escrito durante o Terror, às pressas, enquanto aguardava a condenação: *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* (1795). Nesta obra, verdadeiro compêndio das grandes conquistas da filosofia do século XVIII, Condorcet expõe pormenorizadamente as dez etapas pelas quais a humanidade passou para ir à procura "da verdade e da felicidade". No espectro da história humana, a Revolução Francesa ocupa o fim do nono período. Graças ao progresso das Luzes e da virtude, o último momento vai ser o do estado social, o dos direitos dos homens e da igualdade social. Condorcet compartilha com Vico este otimismo das Luzes que o leva a desenrolar o fio da história no sentido do progresso. Mas, da mesma forma que ele, contribui também para dar forma a uma intuição coletiva: a das ciências da sociedade. Sua matemática social (aritmética política), a análise lingüística e o recurso aos documentos, tudo isto são instrumentos de racionalização do social que os sociólogos vão herdar.

1.2. Razão e ordenamento social: o espírito das leis segundo Montesquieu

Sem renunciar ao princípio de razão, Charles de Montesquieu (Baliza 3) rompe com as leituras evolucionistas e progressistas da história, do tipo de Vico e Condorcet. Como ele se mostra independente de todo ponto de vista normativo, muitos consideram Montesquieu como o verdadeiro precursor da sociologia. Para poder avaliar devidamente a real singularidade das idéias deste último, convém resgatar os termos do debate intelectual que, na articulação dos séculos XVII e XVIII, que opõe os libertinos (Bayle; Fon-

tenelle) e a Igreja ou, em termos mais precisos ainda, os pregadores (Bossuet).

Baliza 3

Charles de Montesquieu (1689-1755)

Nobre e proprietário de terras, Charles de Montesquieu nasceu em 1689 no castelo de la Brède (Bordéus), e batizado como Charles-Louis de Secondat. Estuda direito e se bacharela como advogado e mais tarde conselheiro no parlamento de Bordéus. Freqüenta a seguir os libertinos de Paris e publica no anonimato, em 1721, *As cartas persas*. Nessa obra de ficção, em que viajantes persas descobrem Paris, Montesquieu tece uma vigorosa crítica social (do despotismo de Luís XIV muito em particular). Nela sustenta, por exemplo, que o divórcio é normal porque é conveniente que uma mulher que se aborrece possa trocar de marido, a fim de ter novos filhos. Pensa também que a democracia é, na teoria, o melhor de todos os sistemas políticos, mas, na realidade, o mais frágil e o mais difícil de manter pois os seres humanos, por natureza, estão pouco dispostos a submeter-se à disciplina da virtude política (é o famoso apólogo dos trogloditas).

Depois de ter renunciado a seus cargos públicos, Montesquieu viaja pela Europa e constata a diversidade das legislações conforme cada país. Redige então *Considerações sobre as causas da grandeza e decadência dos romanos* (1734) e, mais tarde, *O espírito das leis* (1748), obra que terá imenso sucesso a despeito de ser condenada pela Igreja. Destinadas à celebridade, as sutis análises de Montesquieu serão particularmente estigmatizadas por um utopista, Morelly, autor de um *Código da natureza* (1755). Em nome de uma crítica da propriedade privada e do Estado, Morelly alega que não convém tanto procurar tirar lições do comportamento dos seres humanos assim como são, e sim da maneira como a natureza os formou.

Os libertinos, infatigáveis na esgrima contra sistemas metafísicos e teológicos, se comprazem mais que ninguém em sublinhar a

extrema diversidade dos modos de organização dos humanos em sociedade. Esses livres pensadores põem, assim, em evidência, o caráter necessariamente relativo – às vezes até irracional – das instituições humanas. Militantes da tolerância, mostram o absurdo dos sistemas que erigem um valor ou uma instituição em algo absoluto.

Do lado da ortodoxia católica, procura-se articular fé e razão, contingência e necessidade. Para Bossuet, contrariamente ao que pensam os libertinos, a desordem das sociedades humanas é apenas aparente. Com efeito, quem sabe elevar-se acima do emaranhado confuso dos acontecimentos verá que a ação dos humanos não é guiada pelo capricho, mas por um plano providencial.

> É assim que Deus reina sobre todos os povos. Não se deve falar nem de acaso nem de sorte, ou então falar aqui simplesmente como se fosse um nome para cobrir a nossa ignorância. O que é acaso diante de nossos conselhos incertos, é um plano concertado em um conselho superior, isto é, no conselho eterno que encerra todas as causas e todos os efeitos em uma mesma ordem. Desta maneira, tudo concorre para um mesmo fim; e é por não compreendermos o todo que encontramos o acaso ou a irregularidade nos encontros particulares (Bossuet. *Discurso sobre a história universal*, 1861, parte 3, cap. VIII).

Como a ordem do universo é um puro produto de Deus, conclui Bossuet, só existe uma atitude possível para todos os mortais (incluindo aqui os reis): submeter-se a essa ordem.

Montesquieu também acredita que a realidade social é ordenada e segue uma lógica. Mas esse conhecimento não é questão de fé ou de moral. A inteligência do mundo social supõe, em primeiro lugar, que se abandone definitivamente, como os libertinos, toda crença em um plano providencial em favor de uma análise das causas que dão forma ao mundo social. Trata-se, em segundo lugar, de "descrever o que é, e não o que deve ser". "Primeiro examinei os

seres humanos – escreve Montesquieu no prefácio de *O espírito das leis* – e julguei que, nesta infinita diversidade de leis e costumes, não eram unicamente conduzidos por sua fantasia". Eis, portanto, o traço de gênio sociológico de Montesquieu. Enquanto este último recenseia uma plêiade de costumes, hábitos, usos, crenças... descobre também aí um todo ordenado que recebe a sua coerência de algumas causas profundas.

Em suas *Considerações sobre as causas da grandeza e decadência dos romanos* (1734), Montesquieu já havia dado a entender que "não é a (deusa) Fortuna que governa o mundo" ou, noutras palavras, não se pode reduzir a história a causas particulares. "Os romanos chegaram a exercer o domínio sobre todos os povos, não apenas mediante a arte da guerra, mas também por sua prudência, sabedoria e constância, seu amor à glória e à pátria" (cap. XVIII). Se Roma acabou sendo vencida, isto não se explica, portanto, com o recurso a pequenas causas (simples falhas militares, por exemplo), mas simplesmente pela perda das virtudes da prudência, da sabedoria... A expansão do Império viciou as virtudes políticas e cívicas que davam sustentação a sua arte militar. Assim, ela arrastou Roma para o turbilhão da decadência. A exemplo desta análise sócio-histórica, a pesquisa das causas leva Montesquieu a estudar as leis, "relações necessárias derivadas da natureza das coisas". O termo lei assume, para ele, um duplo significado. Designa, em primeiro lugar, na lógica dos trabalhos de Newton, leis físicas que são relações invariáveis entre fenômenos da natureza. Mas as leis são também regras, resultantes da atividade do legislador, que nos impõem obrigações e ordenam a vida social; são as leis positivas (Texto 11).

Texto 11

MONTESQUIEU – Das leis

Das leis em geral

As leis no sentido mais amplo são as relações necessárias derivadas da natureza das coisas e, neste sentido, todos os seres têm suas leis; a Divindade tem suas leis; o mundo material tem suas leis; as inteligências superiores ao ser humano têm suas leis; os animais têm suas leis; o ser humano tem suas leis.

Aqueles que disseram que *uma fatalidade cega produziu todos os efeitos que vemos no mundo* enunciaram um enorme absurdo, pois que maior absurdo dizer que uma fatalidade cega teria produzido seres inteligentes?

Há, portanto, uma razão primitiva; e as leis são as relações que se acham entre ela e os diferentes seres, e as relações desses diversos seres entre si (C. de Montesquieu. O espírito das leis [1748]. *In: Oeuvres complètes*. Paris. Seuil, 1964, p. 530).

Das leis positivas

A lei, vista em termos gerais, é a razão humana enquanto governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação não devem ser mais que os casos particulares em que se aplica essa razão humana.

Elas devem ser de tal modo adequadas ao povo para o qual são feitas, que só por um grande acaso as de uma nação podem convir a uma outra.

É necessário que elas estejam em relação com a natureza e com o princípio do governo estabelecido, ou que se queira estabelecer, quer elas o formem, como fazem as leis políticas, quer o mantenham, como fazem as leis civis. Devem estar em relação com o *físico* do país: o clima glacial, tropical ou temperado; a qualidade do terreno, sua situação, sua grandeza; o gênero de vida dos povos, lavradores, caçadores ou pastores; devem estar em relação

> com o grau de liberdade que a constituição pode sofrer; a religião dos habitantes, suas inclinações, suas riquezas, seu número, seu comércio, seus costumes, suas maneiras. Enfim, elas têm relações entre si, têm relações com sua origem, com o objeto do legislador, com a ordem das coisas sobre as quais são estabelecidas. Devem ser consideradas de todos esses pontos de vista.
>
> É o que pretendo fazer nesta obra. Vou examinar todas essas relações: todas juntas formam aquilo que se denomina o *espírito das leis*.
>
> Não estabeleci separação entre as leis políticas e as civis, pois, como não abordo as leis, mas o espírito das leis, e esse espírito consiste nas diversas relações que as leis podem ter com coisas diversas, não tive tanto que seguir a ordem natural das leis quanto a dessas relações e dessas coisas (C. de Montesquieu. *Ibid.*, p. 532).

Na verdade, Montesquieu está mais interessado no espírito das leis que nas leis como tais. Mostrar que há um espírito nas leis significa pôr em evidência a articulação coerente entre as leis humanas e a "natureza das coisas". Se apresentam variações e são em geral próprias das sociedades que as promulgaram, as leis positivas dependem, com efeito, de certos fatores determinantes: a forma de governo, a liberdade política, o clima, a natureza do terreno, os costumes, o comércio, as revoluções, a moeda, a demografia, a religião e a ordem das coisas sobre as quais estabelecem as leis. Montesquieu explica, por exemplo (livro XV), por que a escravidão se acha ligada ao clima: nos países quentes, o calor é tamanho que diminui a vontade de trabalhar. As tarefas penosas só podem, portanto, ser executadas "sob o temor do castigo!"

Por outro lado, como a seu ver "sobretudo uma sociedade não seria capaz de subsistir sem um governo", Montesquieu opta por compreender o mundo humano a partir da sua organização política. Como o resume o quadro abaixo, ele distingue três espécies de

governo – o republicano, o monárquico e o despótico – que define por sua natureza (quem é o detentor da soberania?) e seu princípio (o motor da ação política).

Quadro 1

Regime	*Republicano*	*Monárquico*	*Despótico*
Natureza	O povo é soberano.	O rei é soberano e governa segundo leis fixas. Apóia-se sobre poderes intermediários.	O déspota governa sem leis, sem regras ou poderes intermediários.
Princípio	*Virtude*	*Honra*	*Temor*

O regime republicano funciona graças à virtude, noutras palavras, o amor à coisa pública (*res publica*), o sentido do coletivo. Segundo o povo detenha em parte ou totalmente a soberania, o regime é aristocrático ou democrático. Montesquieu toma claramente partido pelo regime aristocrático, e o motivo principal é porque o povo em seu conjunto é pouco apto a administrar da melhor forma possível a coisa pública. No regime monárquico faz-se necessário que haja "canais por onde flua o poder". A este título, o poder intermediário cabe à classe dos nobres. Mas para que esta participe do jogo político, deve ser motivada para esse esforço. Tal é o papel do sistema da honra, conjunto de preeminências e distinções, que satisfazem a vaidade natural da nobreza.

Para evitar a tentação do despotismo, Montesquieu exalta, além disso, as virtudes da separação dos poderes (executivo, legislativo, judiciário) pois, escreve ele, "poder freia poder". Observando que o poder de julgar não cria problemas de atribuição, pois não é dado a uma câmara, Montesquieu propõe que se atribua o poder executivo ao monarca e o poder legislativo a um corpo de representantes do povo e a um corpo de representantes da nobreza cujas decisões

assim se equilibram. Como sublinha Louis Althusser (*Montesquieu: a política e a história*, 1959), este diagrama reflete perfeitamente os interesses de um aristocrata liberal que pensava em proteger a sua classe contra os desmandos da monarquia e também contra a subversão democrática.

1.3. Natureza e sociedade

Como afirma que o conhecimento das sociedades é tema de ciência, e não questão de crença, Montesquieu se configura, como acabamos de ver, como verdadeiro precursor da sociologia. A seu lado se impõe igualmente – por outros motivos – o nome de Jean-Jacques Rousseau (Baliza 4). Em perspectiva genealógica, as reflexões de Rousseau devem se alinhar diretamente com as teorias do direito natural. Pois é, antes de tudo, uma resposta original à questão do contrato social que nos é oferecida por Rousseau. Comecemos por prescindir dos fatos – escreve ele no seu *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* (1755) – e imaginemos a existência fictícia de um estado de natureza que teria precedido a entrada dos seres humanos em sociedade. No estado de natureza, o ser humano – que Rousseau chama de homem natural ou homem selvagem – é solitário, independente e bom. Como não tem o uso da razão, não distingue o bem do mal.

Baliza 4

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Filho de um relojoeiro de Genebra, Rousseau é abandonado desde o nascimento e educado sob a proteção da senhora de Warens. Rousseau vive muitos anos na miséria, antes de se tornar, por algum tempo, secretário de embaixada em Veneza e depois caixa de um financista... Na vida artística (em 1752), leva à cena uma ópera cômica e uma comédia que obtêm sucesso de público, mas é sobretudo como escritor que Rousseau se impõe até os dias de hoje. A partir de 1741, freqüenta os salões parisienses e conhece diversos filósofos.

Mas os seus hábitos e maneira de viver sempre o manterão separado desse meio literário. Em 1749, responde a uma questão submetida a um concurso pela Academia de Dijon: *Se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou depurar os costumes*. Situando-se nos antípodas das posições em voga, afirma Rousseau que o progresso das ciências e das artes corrompeu os costumes. Seu discurso, vivamente discutido, conquista-lhe a celebridade. Amigo de Diderot, Rousseau colabora depois na *Enciclopédia* e redige particularmente, em 1755, o verbete *Economia política*. Em 1755 vem a lume também o *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*.

Em 1761 e 1762, Rousseau publica *A nova Heloísa*; *O contrato social* e o *Emílio*. Esta última obra desencadeia as paixões contra ele: o parlamento de Paris manda prendê-lo e ele é condenado pelo arcebispo de Paris. Esta obra tem algo de revolucionário, que é o fato de Rousseau defender uma nova concepção, a do ser humano como perfectibilidade infinita. Contra as teorias da educação pelo treinamento ou pelo jogo, Rousseau (como Kant) preconiza o trabalho como método ativo de aprendizagem. O trabalho permite, com efeito, que a criança ganhe a liberdade internalizando o mundo exterior. No Emílio, ele recomenda assim uma educação em dois tempos:

– Uma educação doméstica (do nascimento até os 15 anos) com o objetivo de fomentar o desenvolvimento do homem natural. Urge, portanto, privilegiar a interação da criança com as coisas (não com os humanos), evitar desenvolver as capacidades abstratas do espírito, obrigar a criança a ler... Pode-se assim forjar um indivíduo autêntico que não aceitará ficar bitolado em seus papéis sociais e que à autoridade há de preferir sempre o apelo à razão;

– Uma educação social que permite, enfim, aprender a conhecer os humanos para com eles conviver em boa inteligência.

Na seqüência de sua vida, e sob a pressão de muitas perseguições, Rousseau não cessa de emigrar de país em país para se instalar, afinal e definitivamente, em Paris, a partir de 1770. Isolado, morre nessa cidade em 1778, depois de publicar *As confissões* e os *Devaneios de um caminhante solitário*.

No estado de sociedade (estado civil), o ser humano é, ao contrário, totalmente determinado por sua pertença social e sempre tentado a prejudicar os outros. Quando redige o *Discurso*, de 1755, Rousseau visa precisamente a ordem da sociedade civil imposta a ele bem como a todos os seus contemporâneos. Nesse espaço ele denuncia vigorosamente as inúmeras e monstruosas desigualdades que separam os indivíduos, desigualdades de origem social, moral e política, e que não passam de meras convenções humanas. Rousseau então se põe a lamentar com saudade o fim do estado de natureza, estado marcado pela ausência de propriedade, miséria e corrupção. Se a entrada em sociedade produziu certamente coisas boas (a razão, a consciência, o sentimento moral, as ciências, as artes...), o estado civil gerou todo o cortejo de desigualdades, servidões, leis e outras guerras que dividem e sufocam a liberdade dos seres humanos.

Segundo Rousseau, longe de ser o produto da necessidade, o estado civil se impôs ao sabor dos acasos. Sucederam-se na história os acidentes: o surgimento da divisão do trabalho, o progresso das técnicas ou ainda a emergência da propriedade precipitaram o aumento da brecha entre ricos e pobres, poderosos e oprimidos. "O primeiro que disse, depois de cercar um terreno, 'Isto é meu!', e encontrou gente bastante simples para crer nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil" (*Discurso, op. cit.*, parte II).

Na tentativa de eliminar todo caráter iníquo da vida em sociedade, e contrariamente a uma lenda tenaz, Rousseau não se esfalfa defendendo um retrocesso social, em nome do "mito do bom selvagem". Sabe que o homem civilizado deve viver em sociedade. Mas como viver nesse estado sendo ao mesmo tempo livre e submetendo cada um à mesma lei? A fim de responder a essa questão, Rousseau propõe, no *Contrato social*, que os seres humanos estabeleçam um pacto a fim de encontrar uma forma de associação "mediante a qual cada um unindo-se a todos não obedeça todavia senão a si mesmo".

Como resolver esse aparente paradoxo? Na hora do contrato social – esclarece Rousseau – o indivíduo deve ceder todos os seus direitos ao soberano, pois o soberano não é nada menos que o próprio povo. Nesse movimento – tornando-se cidadão – o ser humano ganha uma liberdade civil total. Com efeito, "cada um quando se dá a todos, não se dá a ninguém" (Texto 12). A conseqüência política dessa alienação contratual é importante. A lei, promulgada por todos e para todos, já não aparece como o produto de um particularismo, mas como a expressão daquilo que Rousseau denomina a vontade geral. Esta vontade geral, manifestação do interesse público, é superior à soma das vontades particulares, superior à simples combinação dos interesses egoístas.

Texto 12

ROUSSEAU – Do pacto social

Suponho os seres humanos tendo chegado ao ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza predominam, por sua resistência, sobre as forças que cada indivíduo pode usar para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais persistir; e o gênero humano iria perecer se não mudasse de maneira de ser (...).

"Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, obedeça somente a si mesmo, e permaneça tão livre como antes". Este é o problema fundamental para o qual o *Contrato social* apresenta a solução.

Todas as cláusulas desse contrato (...) se reduzem, enfim, a uma só: a saber, a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade: pois, primeiramente, cada um se dando inteiramente, a condição é igual para todos; e como a condição é igual para todos, ninguém tem interesse em fazer que ela se torne onerosa para os outros (...).

Afinal, se cada um se dá a todos, não se dá a ninguém. E como não há um associado sobre o qual se ganhe o mesmo direito que se lhe cede sobre si, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e mais força para conservar o que se tem.

Se, portanto, separarmos do pacto social aquilo que não lhe pertence à essência, veremos que se reduz aos termos seguintes: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos ainda cada membro como parte indivisível do todo".

No instante, no lugar da pessoa particular de cada pactuante, este ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantas são as vozes da assembléia, o qual recebe deste mesmo ato a sua unidade, o seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, formada assim pela união de todas as outras, ganhava antigamente o nome de *cidade*, e ganha agora o nome de *república* ou *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de Estado quando é passivo, *soberano* quando é ativo, *poder* em comparação a seus semelhantes. Quanto a seus associados, tomam coletivamente o nome de *povo*, e se chamam em particular *cidadãos*, como participantes da autoridade soberana, e *súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado. Mas esses termos muitas vezes se confundem e são tomados um pelo outro. Basta que se saiba distingui-los quando são empregados em toda a sua precisão (J.-J. Rousseau. Do contrato social [1762]. *In: Oeuvres politiques*. Paris, Bordas, 1973, p. 257-259).

Rousseau deduz desse esquema a concepção ideal de organização política que é a mais fiel à soberania do povo. Isto não é, no entanto, evidente – reconhece ele – "se houvesse um povo de deuses, este se governaria democraticamente. Um governo tão perfeito não convém a seres humanos" (*Ibid.*, livro III, cap. IV). Nos fatos, acrescenta ele, o importante é que o poder legislativo caiba ao povo que, como soberano absoluto, é o único que pode representar-se a si mesmo: é nula toda lei que o povo em pessoa não ratificou; não é lei.

Armado desse princípio, o autor do *Contrato social* denuncia vigorosamente todos os modos indiretos de representação, a começar pela deputação. Por isso, e numa posição contrária à de Montesquieu, Rousseau julga severamente o parlamentarismo à inglesa. "O povo inglês pensa que é livre, mas se engana redondamente: apenas o é durante a eleição dos membros do parlamento; assim que são eleitos, é escravo, não é nada" (*Ibid.*, livro III, cap. XV). Quando aborda o problema do poder executivo, Rousseau desta vez se faz discípulo de Montesquieu. Com este último, reconhece de bom grado que não existe, absolutamente falando, o melhor governo.

2. Revoluções e ordem social

Por aplicação à análise da sociedade do princípio de razão, princípio estreitamente ligado ao abalo individualista que funda as teorias do contrato social, as Luzes marcam um ponto de inflexão na história das idéias. Mas o ponto de vista sociológico só vai consolidar-se realmente na confluência das mudanças decisivas que assinalam o fim do século XVIII e o conjunto do século XIX. Novos esquemas de análise, antes de mais nada, ganham corpo na ciência (química e biologia) e marcam duradouramente a sociologia em seu nascedouro. Duas outras mutações desempenham um papel mais decisivo ainda na lenta constituição da disciplina. Trata-se das revoluções políticas e industriais.

De mais de um ponto de vista, sobretudo a Revolução Francesa – mas também os outros inúmeros sobressaltos políticos que sacodem a Europa no século XIX – apresenta-se como a conseqüência histórica do espírito das Luzes. Pela ruptura com a hierarquia e a tradição em prol da liberdade e da igualdade, os seres humanos exibem a sua capacidade prometéica de moldar a própria história. A Revolução Francesa ratifica, assim, a ruptura com um regime baseado sobre as ordens e os privilégios. Exaltada pelos revolucionários, contestada pelos reacionários, essa revolução constitui uma fonte de re-

flexão inesgotável para aqueles que se debruçam, como os primeiros sociólogos, sobre o vínculo social (Tocqueville, Comte).

2.1. O ponto de vista reacionário sobre a Revolução Francesa

Em completa oposição às Luzes, forja-se, depois da Revolução Francesa, um discurso reacionário (Texto 13). As opiniões que convergem no intuito de denunciar a ruptura política de 1789 (mas também, no plano econômico, a imposição da ordem do mercado) diagnosticam, todas, um verdadeiro traumatismo. Este choque, que provocará um forte eco na tradição sociológica, é o da diluição do vínculo social.

Texto 13

MAISTRE – Os perigos da Revolução Francesa

Para levar a cabo a Revolução Francesa foi necessário subverter a religião, ultrajar a moral, violar todas as propriedades e cometer todo o gênero de crimes: para tal empreitada diabólica foi necessário empregar um número tamanho de homens viciosos, que jamais talvez tantos vícios tenham agido em conjunto para efetuar um mal qualquer. Pelo contrário, para restabelecer a ordem, o Rei convocará todas as virtudes; ele há de querê-lo, sem dúvida; mas, pela natureza mesma das coisas, será forçado a isto. Seu interesse mais premente será aliar a justiça e a misericórdia; os homens dignos virão por si mesmos colocar-se nos postos onde possam ser úteis; e a religião, emprestando seu espectro à política, lhe dará as forças que ela só pode ter dessa irmã augusta.

Não duvido que muita gente há de pedir que lhe mostrem o fundamento dessas magníficas esperanças; mas será então que alguém acredita que o mundo político anda ao acaso, e não é organizado, dirigido, animado por essa mesma sabedoria que brilha no mundo físico? As mãos culpadas que subvertem um Estado, realizam necessariamente dilacerações dolorosas; pois nenhum agente livre pode contrariar os planos do Criador, sem

atrair, na esfera da sua atividade, males proporcionais à grandeza do atentado; e essa lei pertence mais à bondade do Ser supremo que à sua justiça.

Mas, quando o ser humano trabalha para restabelecer a ordem, ele se associa com o autor da ordem; e é favorecido pela *natureza*, isto é, pelo conjunto das coisas segundas, que são os ministros da Divindade. Sua ação tem, deste modo, algo de divino; ela se torna ao mesmo tempo suave e imperiosa; ela não força nada, mas nada lhe resiste; dispondo, ela cura. À medida que opera, vê-se que cessa toda inquietude, esta penosa agitação que é o efeito e o sinal da desordem; como sob as mãos do cirurgião habilidoso, o corpo animal machucado sente que está se recuperando pela cessação da dor (J. de Maistre. *Considerações sobre a França* [1796]. Paris, Complexe, 1988, p. 132-133).

Nessa matéria, a primeira crítica de peso vem do estrangeiro. Deve-se à pena de um conservador inglês, Edmund Burke (1729-1797). Em uma carta sua dirigida aos franceses, o autor das *Reflexões sobre a Revolução Francesa* (1790) emite um juízo severo sobre os acontecimentos de 1789: "a tirania que se põe acima das leis é menos de se temer que aquela que as usa como um manto". A Revolução Francesa – prossegue ele – não é senão "a prostituição da própria razão". Burke apresenta, assim, o movimento de 1789 como um extremismo irracional, como a expressão de uma vontade insensata: a de reconstruir artificialmente a sociedade a partir dessa abstração que são os direitos do homem.

Esta idéia ocupa igualmente o centro das reflexões de Joseph de Maistre (1753-1821), nobre francês que afirma que a natureza do ser humano é ser sociável. O erro da filosofia das Luzes e da Revolução é tê-lo considerado ao inverso como um homem abstrato, separado de todo vínculo social.

A constituição de 1795, como as mais antigas que ela, é feita para o *Homem*. Ora, não há *Homem* no

> mundo. Tenho visto em minha vida franceses, italianos, russos etc. Sei até, graças a Montesquieu, que *se pode ser persa*; mas quanto ao *Homem*, declaro jamais tê-lo encontrado em minha vida; se existe, não é de meu conhecimento (Joseph de Maistre. *Considerações sobre a França*, 1797, cap. VI).

Para J. de Maistre, são imediatas as conclusões que se deve tirar: o fundamento e a estabilidade de uma sociedade repousam não sobre a ação da razão, mas sobre a tradição, não sobre o indivíduo mas sobre a comunidade.

O Visconde Luís de Bonald (1754-1840), autor da *Teoria do poder político e religioso na sociedade demonstrada pelo raciocínio e pela história* (1796), também se inscreve nesta linhagem anti-revolucionária e antiindividualista. O visconde não apenas considera evidente a fundação religiosa das sociedades humanas, mas pensa sobretudo que ao procurar libertar-se de toda coerção para construir uma nova sociedade, os revolucionários esquecem que a sociedade tem a primazia sobre o indivíduo. Ora, o indivíduo só existe por estar firmemente inserido em uma rede complexa (grupos profissionais, família, nação) que lhe dá o existir como ser social (Texto 14). Aqui se pode avaliar tanto o absurdo como o perigo de um gesto que, pretendendo ser emancipador, dissolve o próprio fundamento de toda vida em sociedade.

Texto 14

BONALD – Família e sociedade

O ser humano não nasce, como o bruto, vestido e armado; não recebeu da natureza este instinto de conservação pessoal que, sem educação de lição, nem mesmo de exemplo, faz o animal discernir o que lhe é útil ou lhe é prejudicial, e o faz buscar sua presa ou evitar seu inimigo. O animal, repito, nasce *perfeito*, e aquilo que lhe ensinamos é para nossas necessidades ou nossos

prazeres, e não para os dele: o ser humano nasce *perfectível*; é necessário que aprenda a viver, que *julgue* por sua *inteligência* tudo o que é necessário à sua conservação; que ele *combata* pela ação de seus próprios *órgãos* tudo aquilo que se opõe à realização de suas necessidades ou ao desenvolvimento de suas faculdades. Urge, portanto, que ele aprenda tudo daqueles que o precederam na carreira da vida, que aprenda a falar para aprender a expressar seus pensamentos, tanto para os outros como para si mesmo. É necessário, portanto, que ele escute e *obedeça*. E eu gostaria de perguntar aos materialistas, que vêem no ser humano apenas um animal mais complexo que os outros, como poderão explicar esse poder paterno, essa ternura materna, esse respeito filial cuja grosseira aparência não sobrevive no animal, no tempo tão curto da gestação e do aleitamento, depois do qual pai, mãe, filhotes não se reconhecem mais, e que, no homem civilizado, mais ainda talvez no homem selvagem, formam, entre os membros de uma mesma família, nós tão estreitos, laços tão suaves e tão fortes, tão duradouros quanto a vida dos filhos, e que sobrevivem até à morte dos pais? Perguntarei a esses filósofos que ensinaram que a criança não deveria nada a seus pais, que, na sua união, longe de pensar no filho, só teriam pensado na sua satisfação pessoal, por que todos esses sentimentos de obediência e respeito, que não parecem constar na natureza do homem e muitas vezes são custosos para suas inclinações? Não devemos duvidar disso, uma voz poderosa se fez ouvir de um pólo a outro: "Honrarás teu pai e tua mãe" e ela vai ressoar até o fim dos tempos, e ela, somente ela, tirou a família humana da animalidade e a elevou ao grau de sociedade (L.A. de Bonald. *Demonstração filosófica do princípio constitutivo da sociedade*. Paris, Leclère, 1830, p. 97).

Para Bonald, como para de Maistre, aliás, o desenvolvimento do espírito crítico, a difusão do protestantismo (ao qual se associa a doutrina do livre exame) são as razões que provocaram a entrada em crise da tradição e da Igreja. É urgente, pensam esses reacionários, pôr um freio a isto: vamos restituir os direitos à religião cató-

lica, restaurar os sistemas comunitários. Estas são as palavras de ordem dos contra-revolucionários. Numa palavra, exige-se um verdadeiro retorno à sociedade do Ancien Régime, a uma monarquia de direito divino.

2.2. Liberalismo, individualismo e democracia

O liberalismo que se desenvolve na França, essencialmente entre 1818 e 1840, toma o contrapé da posição reacionária pelo fato de defender explicitamente os valores e as instituições criadas com a Revolução Francesa. Longe de se confundir com a sua forma econômica (aquela que preconiza as virtudes da concorrência e da livre empresa), o liberalismo é uma doutrina globalizante que exalta os direitos do homem como indivíduo. Ao lado de François Guizot e de Benjamim Constant, os filósofos Victor Cousin e Théodore Jouffroy são muitas vezes apontados como os porta-bandeiras desse tipo de liberalismo, sensíveis acima de tudo à liberdade individual. Para Constant, por exemplo, enquanto a liberdade dos antigos (a dos gregos) repousava sobre a participação coletiva nos assuntos públicos, a liberdade dos modernos é aquela que dá livre curso aos pólos de interesses pessoais (indústria, religião, opiniões...). A única missão do Estado, deduz então Constant, deve ser garantir o usufruto dos direitos individuais.

O aristocrata Alexis de Tocqueville (1805-1859) pode, de certa maneira, ser incluído nesta corrente individualista. Mas, diversamente dos autores precedentes, aquele que foi juiz auditor em Versalhes é, antes de tudo, um teórico da democracia (Texto 15). Ao evocar a democracia, Tocqueville tem em mente demonstrar a existência de um movimento histórico inelutável que produz a igualdade das condições no seio da sociedade. Na democracia, os seres humanos estão inseridos em um sistema onde a mobilidade social permite a todos terem acesso a qualquer posição ou a qualquer grau. Diversamente do Ancien Régime francês, que tinha sua

base na hierarquia e nos privilégios, o regime democrático se baseia sobre o princípio de igualdade.

Tocqueville não ignora a fragilidade desse sistema político que ele preconiza. Sabe de modo pertinente que toda democracia pode sucumbir à centralização ou degenerar em despotismo. Por isso ele vai procurar no modelo norte-americano de democracia liberal os possíveis meios para escapar desse desvio. De uma viagem que fez além-Atlântico, Tocqueville tira matéria para escrever *Da democracia na América* (1835), obra capital onde demonstra que a ausência de aristocracia latifundiária e o estabelecimento progressivo de instituições que promovem a soberania popular contribuíram para o sucesso político do regime americano. Este sistema, da constituição federativa, mostra-se eficaz porque reúne as vantagens próprias das pequenas e das grandes nações. A divisão dos poderes, a liberdade associativa e o seu uso efetivo e, por fim, a íntima articulação entre espírito religioso e espírito de liberdade, eis os contrapontos que os norte-americanos souberam utilizar para afastar os riscos da servidão.

Texto 15

TOCQUEVILLE – A democracia americana

Igualdade e liberdade em democracia

A igualdade pode estabelecer-se na sociedade civil, e não reinar no mundo político. Pode-se ter o direito de se entregar aos mesmos prazeres, de ingressar nas mesmas profissões, de se encontrar nos mesmos lugares; numa palavra, de viver da mesma maneira e de correr atrás da riqueza pelos mesmos meios sem que tomem todos a mesma parte no governo.

Pode até acontecer que se estabeleça uma espécie de igualdade no mundo político, embora não haja liberdade política. Cada um é igual a todos os seus semelhantes, menos um, que é, sem

distinção, o senhor de todos, e que toma, igualmente, entre todos, os agentes do seu poder.

Seria fácil fazer diversas outras hipóteses, segundo as quais uma muito grande igualdade poderia facilmente combinar-se com as instituições mais ou menos livres, e até com as instituições que não o seriam absolutamente. Embora os seres humanos possam tornar-se absolutamente iguais, sem serem inteiramente livres, e por conseguinte a igualdade, no seu grau mais extremo, se confunda com a liberdade, há base, portanto, para se distinguir uma da outra.

O gosto que os seres humanos sentem pela liberdade e o que sentem pela igualdade são, com efeito, duas coisas distintas, e eu não receio acrescentar que, nos povos democráticos, são duas coisas diversas (A. de Tocqueville. *Da democracia na América*. Paris, Gallimard/Folio, 1961, II, p. 138).

Das virtudes da associação

A primeira vez que ouvi dizer, nos Estados Unidos, que cem mil homens se haviam comprometido publicamente a não consumir licores fortes, a coisa me pareceu mais jocosa que séria, e não vi bem de imediato por que esses cidadãos, tão amantes da sobriedade, não se contentavam em beber só água no seio da família. Acabei compreendendo que esses cem mil americanos, assustados com o alastrar-se entre eles do alcoolismo, tinham decidido conceder a maior importância à sobriedade. Tinham agido, precisamente, como um grande senhor, que se vestisse com grande simplicidade para inspirar aos cidadãos simples o desprezo do luxo. Deve-se acreditar que se esses cem mil homens vivessem na França, cada um deles se dirigiria individualmente ao governo, para lhe requerer que vigiasse os bares em toda a superfície do reino.

Não existe nada, a meu ver, que seja mais digno de atrair nosso olhar que as associações intelectuais e morais da América (...).

Nos países democráticos a ciência da associação é a ciência-mãe; o progresso de todas as outras depende do progresso desta.

> Entre as leis que regem as sociedades humanas, há uma que parece mais precisa e mais clara que todas as outras. Para que os seres humanos continuem sendo civilizados ou se tornem civilizados, é necessário que entre eles se desenvolva e se aperfeiçoe a arte de se associar, na mesma proporção em que aumente a igualdade de condições (A. de Tocqueville. *Ibid.*, p. 159-160).

E quanto à França? Nesse país, explica alguém que nele realiza uma carreira política de deputado e de ministro (abandonada depois do golpe de estado de Napoleão III em 2 de dezembro de 1851), a Revolução teve efeitos ambivalentes. Se inegavelmente gerou direitos novos, não rompeu com o centralismo e o burocratismo. Este é um dos grandes temas de *O Ancien Régime e a Revolução* (1856). "Se a centralização – escreve Tocqueville – não pereceu na Revolução, é que ela mesma era o começo dessa Revolução e seu sinal".

Enquanto a democracia anda *pari passu* com uma promoção da igualdade das condições, o problema principal detectado por Tocqueville é a emergência simultânea, na França, de uma sociedade atomizada. A paixão pela igualdade custa um preço muito alto: é o risco da privação da liberdade! Sob o Ancien Régime, com efeito, uma pluralidade de poderes regionais e de corpos (aristocracia, clero, nobreza da província...) servia de contrapeso ao Estado centralizado. Como a Revolução contribuiu para dissolver esses corpos, os indivíduos se tornaram incapazes de constituir contrapoderes e resistir à tendência dominadora do Estado. Então, para instaurar uma verdadeira democracia livre, Tocqueville propõe que se estabeleça um poder judiciário "forte e independente" e se promova, à semelhança do modelo americano, tanto as associações como a descentralização política.

2.3. O positivismo de Augusto Comte

Augusto Comte, inventor do neologismo "sociologia" e pai do positivismo (Baliza 5), também se mostra sensível às mutações das

sociedades européias do século XIX. Comte percebe nesse movimento de conjunto a passagem de uma sociedade "militar e teocrática" a uma sociedade "industrial e científica". Mas o parto desse novo mundo não é indolor: como inúmeros observadores de sua época, ele diagnostica uma crise profunda da sociedade ocidental. A fim de remediar essa crise, ele deseja consagrar-se a uma tarefa de reflexão e de reformador científico (*Plano dos trabalhos científicos necessários para reformar a sociedade*, 1822). Em assim fazendo, e imitando Hobbes, do qual toma emprestado o termo de física social, Comte se entrega a uma empreitada fundadora para as ciências sociais: aquela que consiste em elevar a política ao nível de ciência (Baliza 6).

No intuito de resolver a crise social, Comte não propugna, e nisto vai se opor aos contra-revolucionários, uma volta da história sobre si mesma. E igualmente ao contrário dos socialistas, ele não procura tampouco transformar o mundo por alguma atividade revolucionária qualquer. Comte augura, isto sim, uma nova ordem social, com base não em "crenças teológicas" mas nas conquistas da filosofia positiva (Texto 16). Esse positivismo é declinado em duas regras elementares: observar os fatos sem emitir qualquer juízo de valor e enunciar leis.

Baliza 5

Augusto Comte, fundador do neologismo "sociologia"

Filho de empregado, Augusto Comte (1798-1857) é acima de tudo um jovem e brilhante politécnico, afastado, porém, no decurso de seus estudos, com alguns outros colegas, por causa de agitação. Assistente de Casimir Périer e depois de Saint-Simon, Comte leva, à margem das instituições, uma vida de intelectual solitário. Mas Comte também desperta o interesse: o inglês John Stuart Mill lhe dedicará durante muito tempo, por exemplo, amizade e grande admiração. Autor de uma obra abundante, Comte se deixa fascinar pelo encon-

tro com Clotilde de Vaux, mulher que ele idolatra e contribui, por esse simples fato, para algumas inflexões marcantes de seus textos.

Cabe a Comte o mérito de ter criado o termo "sociologia", palavra que vai substituir o termo física social. Comte forja esse neologismo reagindo ao belga Quételet que se serve, por seu turno, da noção de física social a fim de designar os trabalhos de estatística aplicados à criminalidade e à demografia. Por não acreditar na aplicação das probabilidades no campo dos fenômenos sociais, Comte inventa "sociologia" (do latim *socius* que significa "sócio, associado", e do grego *logía*, no sentido de "discurso científico"), termo que aparece pela primeira vez na lição número 47 dos *Cursos de filosofia positiva* (1830-1842).

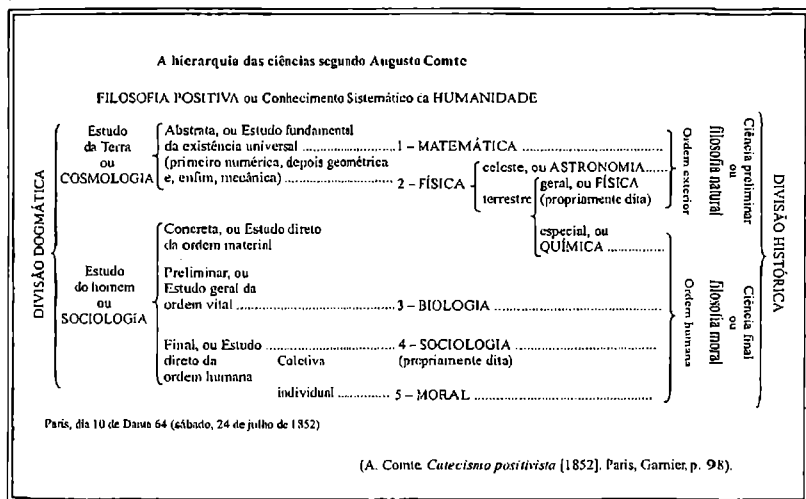
Autor de uma obra pletórica e às vezes árida, Comte desenvolve um pensamento tão vigoroso quanto evolutivo. Pelo fim da vida, ele quer, por exemplo, constituir uma verdadeira religião nova: a "religião positiva". Com esta última, espera poder fazer face às mazelas sociais e restabelecer uma comunidade espiritual (*Sistema de política positiva ou tratado de sociologia que institui a religião da Humanidade*, 1851-1854). Nesta nova religião, que formalmente imita os ritos da Igreja Católica, a Humanidade (ou o Grande Ser) toma o lugar de Deus. Aplicado à sociedade positivista, o esquema comtiano vem a ser o seguinte: os industriais e os banqueiros substituem a aristocracia, a ciência e a religião da Humanidade a religião cristã e, enfim, a República a Monarquia.

Além de Émile Littré (1801-1881), discípulo que não aprecia muito as últimas produções intelectuais do mestre, o pensamento de Comte faz, principalmente, escola no Brasil, onde se constituem grupos de positivistas que erigem, até 1940, numerosas igrejas da Humanidade.

"Saber para prever e prever para poder" – eis a fórmula que melhor resume o espírito da filosofia positivista. Em virtude desses preceitos, Comte rejeita a economia política clássica, que acha de-

masiadamente abstrata, mas também a filosofia e a psicologia de um Vítor Cousin que preconiza a introspecção para daí deduzir os "princípios da inteligência".

Baliza 6

(A. Comte. *Catecismo positivista* [1852]. Paris, Garnier, p. 98).

Texto 16

COMTE – O espírito positivo

Desde que a subordinação constante da imaginação à observação foi unanimemente reconhecida como a primeira condição fundamental de toda sadia especulação científica, uma viciosa interpretação muitas vezes levou a abusar muito desse grande princípio lógico, para fazer que a ciência real degenerasse em uma espécie de estéril acumulação de fatos incoerentes, que não poderia oferecer outro mérito essencial senão o da exatidão parcial. Importa, portanto, sentir bem que o verdadeiro espírito positivo se acha tão afastado, no fundo, do empirismo como do misticismo; é entre essas duas aberrações, igualmente funestas,

que ele deve sempre caminhar: a necessidade de tal reserva permanente, tão difícil como importante, bastaria, aliás, para verificar, em conformidade com nossas explicações iniciais, quanto a verdadeira positividade deve ser maduramente preparada, de modo que não possa, absolutamente, convir ao estado nascente da Humanidade. É nas leis dos fenômenos que consiste realmente a *ciência*, à qual os fatos propriamente ditos, por exatos e numerosos que possam ser, não fornecem jamais senão indispensáveis materiais. Ora, considerando a destinação constante dessas leis se pode dizer, sem exagero algum, que a verdadeira ciência, bem longe de ser formada de simples observações, tende sempre a dispensar quanto possível a exploração direta, substituindo-a por essa previsão racional que constitui, de todos os pontos de vista, o principal caráter do espírito positivo, como o conjunto dos estudos astronômicos no-lo fará claramente sentir. Tal previsão, conseqüência necessária das relações constantes descobertas entre os fenômenos, não permitirá nunca que se confunda a ciência real com essa vã *erudição* que acumula maquinalmente fatos sem aspirar a deduzi-los uns dos outros. Esse grande atributo de todas as nossas sãs especulações importa tanto à sua utilidade efetiva quanto à sua própria dignidade; pois a exploração direta dos fenômenos realizados não poderia bastar para nos permitir modificar a sua realização, se não nos levasse a podê-lo convenientemente. Assim, o verdadeiro espírito positivo consiste sobretudo a *ver para prever*, a estudar o que é, a fim de concluir daí o que será, segundo o dogma geral da invariabilidade das leis naturais (A. Comte. *Discurso sobre o espírito positivo* [1844] [extraído de *A ciência social*. Paris, Gallimard, 1972, p. 235-237]).

Comte está convicto de que combinando ordem e progresso o positivismo vai superar a teologia e a revolução. Seu segredo? A construção de uma sociedade unida, de uma religião da humanidade que consolide e aperfeiçoe os fundamentos da sociedade (isto é, a religião, a família, a linguagem, a propriedade...). Acha-se assim

definida a missão da sociologia, disciplina que toma de empréstimo algumas conquistas do método científico para se aplicar à observação e ao enunciado de leis relativas aos fenômenos sociais.

Inspirado pela moderna biologia nascente, mas consciente dos limites da analogia, Comte compara o objeto da sociologia – a sociedade – a um corpo onde os esforços são coordenados a fim de realizar um único objetivo. O todo prevalece, portanto, sobre a parte. A sociedade vem necessariamente primeiro, é o alfa e o ômega do social. "A sociedade se compõe de famílias e não de indivíduos (...). Uma sociedade não se pode então decompor em indivíduos como tampouco uma superfície geométrica não o é em linhas ou uma linha em pontos" (*Sistema de política positiva ou tratado de sociologia que institui a religião da Humanidade*, 1851-1853, II).

Como discípulo de Hobbes, Comte atribui, por outro lado, um lugar central à força (força do número e/ou da riqueza) no ordenamento social. A ordem se encontra mantida com o auxílio de um poder que Comte qualifica de "temporal". Tal é o caso, por exemplo, do poder real. Na sociedade industrial esse poder está entre as mãos daqueles que dão provas de real competência (industriais, banqueiros) para dirigir os outros. Mas esse poder, do qual somente se beneficia um reduzido número, pede para ser equilibrado por um poder "espiritual". Para Comte, este cabe por direito àqueles que compreenderam o segredo da ordem social (sacerdotes, sábios, sociólogos). O exercício desse poder tem como meta fazer que se aceite o mundo real tal qual ele é, provoque o amor dos chefes mas também lembre a estes últimos os limites de suas funções.

2.4. A lei dos três estados

Fundando a sociologia, o grande feito de Augusto Comte é operar uma reconciliação entre duas tradições diametralmente opostas: de um lado, os saudosistas da comunidade perdida (como de

Maistre ou de Bonald), do outro lado, os adeptos da idéia de razão e de progresso. Comte consegue apropriar-se num só lance dessas duas problemáticas quando atribui à sociologia um duplo campo de estudo: a estática e a dinâmica sociais. Tomando emprestada dos biólogos a dicotomia anatomia/fisiologia, ele define a estática como o estudo dos determinantes da ordem e do consenso social. A religião, a propriedade e a atividade econômica, a família e a linguagem participam a este título de um equilíbrio muito apreciado pelos contra-revolucionários e que, aos olhos de Comte, impõe-se como o momento prévio para o desenvolvimento gradual e progressivo da ordem social.

O estudo do progresso do espírito humano e das sociedades é precisamente o objeto da dinâmica social. Desde o seu terceiro opúsculo (*Plano*...), e depois novamente na primeira lição de seu *Curso de filosofia positiva* (1830-1842), Comte postula que o desenvolvimento do espírito humano passa por três estados. Como os estados da sociedade não fazem mais que refletir o estado das idéias, a história dos seres humanos é escandida, também, por esse ritmo ternário (Baliza 7):

– O primeiro estado é teológico ou fictício. Neste, o espírito humano "representa os fenômenos como se fossem produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais". O fetichismo (crença em uma vida própria de que seriam dotados os objetos), o politeísmo e o monoteísmo pontuam, desta maneira, a infância da humanidade onde vai culminar a Idade Média. Esta época, caracterizada por sua estabilidade, é dominada por um sistema feudal e militar.

– O segundo estado é o estado metafísico ou abstrato. Nesse estado do espírito humano, "os agentes sobrenaturais da sociedade teológica dão o lugar a forças abstratas" como a Natureza. Aplica-

da à sociedade, esta fase adolescente, transitória e desordenada corresponde a um estado militar.

– Vem, afinal, o estado científico ou positivo. Chegando à maturidade, o espírito humano descarta a busca de qualquer causa última para considerar os fatos e "suas leis efetivas, isto é, suas relações invariáveis de sucessões e de semelhanças". No plano histórico, este estado está em conformidade com a sociedade industrial. No seu seio podem novamente impor-se a ordem e o consenso. Tendo os industriais suplantado os guerreiros, os seres humanos não farão mais a guerra para obter poder e riqueza, mas irão cooperar para dominar a natureza e produzir em abundância para todos.

2.5. Revolução Industrial e invenção do social

A Revolução Industrial, que começa conquistando a Inglaterra no fim do século XVIII, vai revelar outro movimento emancipador, o dos homens contra a natureza. Esse voluntarismo econômico tem múltiplas conseqüências. A industrialização e a urbanização diluem os laços sociais tradicionais e abalam tanto as técnicas como os costumes. Com a emergência do proletariado – classe nova, móvel e às vezes rebelde (Texto 17) – vão sobrevir problemas inéditos: difíceis condições de trabalho, promiscuidade e falta de higiene, alcoolismo, prostituição, delinqüência, concubinato e nascimentos ilegítimos... A fim de sanar aquilo que se denomina no século XIX a "questão social", contribuir para aumentar "a utilidade e o bem-estar", mas também melhor controlar um setor da sociedade que parece escapar-lhes, as classes dirigentes e as autoridades políticas se empenham em conhecer melhor este mundo novo.

Quadro da história da humanidade segundo Comte

(A. Comte. Sistema de política positiva [1852-1854]. *In: Sociologie – Textes*. PUF, 1957, p. 76-77).

Texto 17

CHEVALIER – O proletariado, classe perigosa?

Com mais forte razão, nesta primeira metade do século XIX, esta palavra – proletariado – considerada, não nos dicionários onde ainda não ganhou seu lugar, mas nos documentos literários e sociais da época, bem como nos fatos, traz ainda a marca de outros caracteres, não econômicos, mal depurados desses antagonismos étnicos e físicos que animam as violências que descrevemos, e sofre a concorrência de outras palavras e de outras imagens que exprimem melhor os caracteres biológicos das lutas sociais. Assim aparece na obra de Balzac, onde o proletariado não é tanto uma classe, mas antes uma raça, e evoca menos um estamento profissional e caracteres econômicos do que uma forma selvagem e bárbara de viver e morrer. Assim aparece na análise de Fregier que, colocando o esfarrapado nas classes perigosas, escreve, não sem alguma hesitação e um constrangimento que se deve levar em conta: "Quando, em vez de atenuar a miséria pela sobriedade e pela parcimônia, o proletário, pois é plausível com certeza usar esta qualificação ao falar do esfarrapado e do vagabundo, o proletário, insisto, almeja beber na taça dos prazeres reservados à classe rica e abastada, quando procura não umedecer os lábios nessa taça, mas beber até se embriagar por um tolo orgulho, degrada-se tanto mais quanto mais quer se exaltar".

Outras palavras, com efeito, ganham mais relevo ainda. São aquelas usadas por Lecoutourier, ao escrever em 1848: "Não há sociedade parisiense, não há parisienses. Paris não passa de um acampamento de nômades". Ou Jules Breynat, que escrevia em 1849, nos *Socialistas modernos*: "A burguesia ou, melhor dizendo, o povo que chegou à abastança pela ordem e pelo trabalho, deveria ser a vítima desses bárbaros... Ébrio de desordem e morticínio, esse populacho que o povo lançava do seu seio sitiou o poder." (...)

A atitude das populações burguesas em face das classes trabalhadoras toma assim emprestada a maioria de suas características da atitude antiga para com uma população que era conside-

rada não pertencente à cidade, suspeita de todos os crimes, de todos os males, de todas as epidemias, de todas as violências, não somente por seus traços próprios, mas pelo mero fato de sua origem exterior à cidade: por essa imigração, em que se via logo uma proliferação da antiga mendicância. Como não se lembrar desse espantoso relatório de um prefeito do Sena, citado por Morogues, onde o incremento da produção manufatureira da capital é descrito como tendo povoado a cidade – não de operários, como se poderia crer e para o maior lucro dos empregadores – mas de mendigos ocupados em viver à custa da burguesia? (Louis Chevalier. *Classes trabalhadoras e classes perigosas*. Paris, Plon, 1958, p. 458-460).

Os órgãos de administração e outras sociedades eruditas multiplicam então observações de campo e sondagens. Na França, a Academia de Ciências Morais e Políticas encarrega Villermé, Benoiston de Chateauneuf, Buret... de estudar a classe operária. Mesmo sendo hoje um pouco contestado (em razão de uma metodologia de observação relativamente fluida e impregnada de forte moralismo), o *Mapa do estado físico e moral dos operários empregados nas manufaturas de algodão, lã e seda* (1840), traçado por Villermé, constitui um dos mais célebres exemplos dessas radiografias sociais do mundo operário.

Desenvolve-se também a "estatística moral" (Texto 18). A criminalidade, expressão bem clara do "desregramento social", é o primeiro objeto que dá margem à produção de séries estatísticas anuais. Estende-se, rapidamente, o campo de investigação social para a demografia, a indústria, a educação, a nutrição... Na Inglaterra, no início da década de 1830, funda-se a *Statistical Society of London*. Na França, cria-se em 1834 o *Bureau de la Statistique Générale* (algo como o nosso IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Nota do tradutor). Essa mensuração dos fatos sociais se enriquece no plano científico recorrendo aos trabalhos de mate-

máticos brilhantes como o belga Adolphe Quételet. Este último enuncia uma teoria normativa do "justo meio" ou, mais exatamente, do "homem médio". Normal é aquilo que corresponde à média. Este é o axioma que Quételet pretende promover quando, com o auxílio de um instrumento estatístico, sai à procura das normas e dos modos de ser não patológicos.

Texto 18

PERROT – As primeiras medidas dos fatos sociais

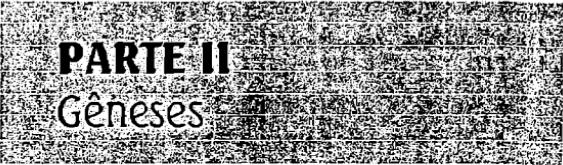
No início do século XIX, a estatística conhece na França um progresso considerável. Estende-se a novos domínios, como por exemplo a alfabetização, o contingente dos conscritos, a criminalidade. De econômica e demográfica que era, principalmente ela passa a ser "moral", segundo uma expressão que apareceu por volta de 1830. O fascínio pela quantificação chega até a virar moda: chovem estatísticas – dos cafés, dos bastidores de teatro, dos gostos estéticos nos mais diferentes povos – como também florescem "fisiologias". O profissional da estatística, qual um novo geômetra, torna-se com o médico, uma outra face da ciência ordenadora, o grande perito social, capaz de tirar a medida de qualquer coisa.

Por outro lado, a estatística assume pretensões de ciência. Sob a influência de uma escola matemática particularmente brilhante e dinâmica, ela afina seus métodos de cálculo, aplica-se aos problemas das médias, dos desvios, desenvolve a teoria das probabilidades, o uso da representação gráfica e sugere inúmeras aplicações à vida social (...).

Quételet, matemático e astrônomo, logo manifesta interesse pela estatística. Durante sua estada em Paris, em 1823, entra em contato com "os sábios estatísticos e economistas deste tempo", freqüenta "as suas reuniões periódicas" e constata "o gosto pela estatística" tão desenvolvido entre eles. Fourier vai exercer sobre ele uma influência decisiva. Ao fundar *A Correspondência Matemática e Física*, em 1825, abre uma rubrica "Estatística"

que geralmente ele mesmo redige e cujo conteúdo, primeiramente consagrado às questões demográficas (leis da mortalidade, natalidade, casamentos etc.), se amplia sobretudo a partir de 1827 para a instrução, as prisões, a medida do porte médio, a estatística da livraria e dos jornais, os preços, as instituições beneficentes, etc., a ponto de suscitar os protestos de um leitor inquieto com esse dilúvio de números. Os primeiros comentários de Quételet sobre a estatística da criminalidade aparecem em um memorando apresentado em 1828 à Academia da Bélgica e publicado em 1829 com o título *Pesquisas estatísticas sobre o Reino dos Países Baixos*. A parte mais importante é a que se refere aos delitos e crimes. Quételet compara os resultados do Censo francês para 1825-1826 aos das estatísticas dos Países Baixos. Pela primeira vez se refere "à assustadora exatidão com a qual os crimes se reproduzem" e apresenta um quadro que poderia indicar a *tendência ao crime* nas diferentes idades da vida, ao menos para a França, considerada em seu estado atual (...).

O nascimento da estatística e da sociologia criminal é rico em lições. Situa-se no ponto de intersecção de uma conjuntura econômico-social com uma conjuntura científica. O fato de a "ciência do homem" ter sido inicialmente "ciência do crime" constitui um exemplo ao mesmo tempo das mutações urbanas e das psicologias sociais que valorizam a propriedade, a ordem, a continência sexual. Ela nasceu de uma fascinação pelo crime, desordem em uma sociedade racional de produção.

E outra fascinação: a do número. A idéia que somente aquilo que se pode contar é certo, que a quantificação e a mensuração estatística são o paradigma da verdade mostram o prestígio de que gozam os matemáticos. Começa a era dos politécnicos (M. Perrot. *Para uma história da estatística*. Paris, Insee, 1977, p. 125 e 134).

PARTE II
Gêneses

Teorias sociais e socialismo

No decorrer de todo o século XIX as doutrinas socialistas vão se forjando na reação contra os inúmeros abalos que atormentam o corpo social dos países europeus. Instrumento para a ação ou simples expressão sonhada de uma ruptura radical, o socialismo, conjunto aliás muito heterogêneo, floresce principalmente em três países:

> A Alemanha que, através da Reforma, deu ao mundo a liberdade espiritual; a França, que lhe deu a liberdade política pela Revolução; e a Inglaterra, que leva a termo a obra libertadora, dando ao mundo a igualdade social (Moses Hess. *A triarquia européia*, 1841).

Na militância no seio do nascente movimento revolucionário, Karl Marx e Friedrich Engels conseguiram dar um verdadeiro golpe teórico de impacto englobando sob os termos de socialistas "utópicos" uma plêiade de analistas, como Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Weitling..., que eles pretendiam ultrapassar realizando um estudo científico da sociedade industrial. Marx contrai, de fato, uma enorme dívida com as aventuras intelectuais de sua época. Em uma fórmula célebre, Lenin julga assim que Marx é "o sucessor legítimo de tudo aquilo que a humanidade criou de melhor no século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa, o socialismo francês". Definir o marxismo com este sim-

ples trinômio é certamente reducionista. De fato, quer se sirva da voz dos "utopistas", da de Marx ou de seus herdeiros, o discurso socialista interessa ao historiador da sociologia na medida em que constituiu, sobretudo, o ensejo para enunciar numerosos pontos de vista críticos e normativos sobre uma sociedade em processo de profunda transformação.

1. Socialismo, utopia e anarquismo

Segundo sugere Karl Polanyi, o socialismo moderno se apresenta, antes de mais nada, como um movimento de reconstrução voluntária da sociedade em um contexto particular, o do desenvolvimento de uma economia de mercado (Texto 19). As conseqüências dessa avalanche mercantilista são arrasadoras: ela significa, explica Polanyi, a destruição das relações sociais tradicionais, a emancipação do econômico do social. No Século das Luzes, é verdade, já está constituído um corpo de reflexões que se voltam para um mito regulador: o mito da cidade comunitária. Na França, pensadores como Morelly, Mably, Meslier e outros procuram o ideal social desenhando – segundo o modelo da natureza – épuras de sociedades utópicas, comunidades de homens de bens enfim desembaraçados das tentações do egoísmo.

Texto 19

Socialismo, o que é?

Durkheim: O socialismo não é uma sociologia em miniatura

O socialismo não é uma ciência, uma sociologia em miniatura, mas um grito de dor e, às vezes, de cólera, lançado pelos seres humanos que sentem com toda a vivacidade o nosso mal-estar coletivo. Ele está para os fatos que o suscitam como os gemidos do enfermo para o mal que o faz sofrer e as necessidades que o atormentam. Ora, o que é que se diria de um médico que tomasse as respostas ou os desejos de seu paciente por axiomas científicos? Aliás, as teorias que se opõem em geral ao socialismo não são de

outra natureza e nem merecem tampouco a qualificação que lhes recusamos. E quando os economistas preconizam o *laisser-faire*, pedem que se reduza a zero a influência do Estado, que a concorrência goze de liberdade irrestrita, não apóiam tampouco suas reivindicações sobre leis cientificamente induzidas. (...)

Depois de ter discutido as definições recebidas e ter demonstrado a sua insuficiência, procuramos nós mesmos descobrir quais os sinais pelos quais se poderia reconhecer o socialismo e distingui-lo do que não é ele e, por uma comparação objetiva das diferentes doutrinas que têm por objeto as coisas sociais, chegamos à fórmula seguinte: dá-se o nome de teorias socialistas a todas aquelas que preconizam a subordinação mais ou menos completa de todas as funções econômicas ou de algumas delas, mesmo difusas, aos órgãos diretores e conscientes da sociedade (É. Durkheim. *O socialismo*. Paris, Alcan, 1928, p. 6 e 27).

Polanyi: O socialismo contra o mercado

O socialismo é, antes de tudo, a tendência inerente de uma civilização industrial a transcender o mercado auto-regulador subordinando-o conscientemente a uma sociedade democrática. É a solução que vem naturalmente aos operários, que não vêem por que a produção não deva ser diretamente regulada nem por que os mercados devam ser mais que um elemento útil, mas secundário, de uma sociedade livre. Do ponto de vista da comunidade tomada no seu conjunto, o socialismo é simplesmente uma forma de dar prosseguimento ao esforço por fazer da sociedade um sistema de relações verdadeiramente humanas entre as pessoas que, na Europa Ocidental, sempre esteve associada à tradição cristã. Do ponto de vista do sistema econômico, representa, ao contrário, uma ruptura radical com o passado imediato, na medida em que rompe com a tentativa de fazer do lucro privado o estimulante geral das atividades produtivas e onde não reconhece às pessoas privadas o direito de dispor dos principais instrumentos de produção. Eis por que, no fim das contas, os partidos socialistas encontram dificuldade para reformar a economia capitalista, mesmo quando se mostram bem decididos a não tocar no sistema de propriedade (Karl Polanyi. *A grande transformação* [1944]. Paris, Gallimard, 1973, p. 302-303).

1.1. A gênese da idéia socialista na Inglaterra

Mas está fora de dúvida que é no século XIX que a doutrina socialista ganha toda a sua amplitude. A Revolução Industrial e o surto concomitante de um proletariado urbano criam as condições econômicas da emergência desta nova concepção da sociedade. Dois países se acham particularmente envolvidos: Inglaterra e França. Na Alemanha, dado que a ruptura econômica é mais tardia que nos dois outros países, a idéia socialista é mais explorada pelos intelectuais.

Na Inglaterra, primeiro país que se industrializou rapidamente, o movimento cartista se forma em 1836 e atua com eficácia até 1848 (Texto 20). Para caracterizar o nascente movimento socialista inglês, é necessário primeiramente observar que seus principais teóricos são, com algumas raras exceções, oriundos da classe dirigente. Suas concepções se forjam no contato com um conjunto de doutrinas por vezes antagônicas como o radicalismo, o utilitarismo ou ainda, o romantismo político. Em segundo lugar, a prática socialista parece hesitante: oscila constantemente entre ação política (reivindicação do sufrágio universal) e lutas sociais (reivindicações contra as leis sobre a pobreza e em prol de uma legislação do trabalho). Deve-se acrescentar a isto a incerteza quanto ao tipo de aliança que se deve estabelecer (deve-se ir com ou contra a burguesia radical?). O conjunto oferece a imagem de um movimento balbuciante e pouco incisivo tanto na prática como na teoria.

Neste grande conjunto, Robert Owen (1771-1858) é o homem que melhor simboliza o socialismo à inglesa (ver também a Baliza 8). Proprietário de uma fábrica têxtil em New Lanark (Escócia), este industrial, autor de *Uma nova visão de sociedade* (1813-1814), funda um sistema educacional e produtivo baseado sobre convicções que ele extrai da filosofia das Luzes. Racionalista esclarecido, Owen acredita nas virtudes da educação como remédio contra a confusão social; partidário das teses deterministas (o ser humano

Texto 20

DROZ - O cartismo

O grande período do cartismo como agitação popular de massa se estende de 1836 a 1848. A primeira fase começa por volta de 1835-1836 e vai atingir o ponto culminante em 1838-1839. O segundo período, muito mais curto, estende-se de 1840 a 1842. Enfim, depois de um vácuo, a agitação renasce para se ampliar em 1847-1848 e terminar por uma série de fracassos de abril a junho de 1848.

O cartismo nasceu sob a pressão de vários fatores: decepções operárias depois das agitações políticas de 1832 e sindicais de 1834, crise dos antigos ofícios artesanais, vitalidade da tradição radical de emancipação democrática. Uma hostilidade visceral contra as duas "bastilhas gêmeas", a fábrica e o asilo (*factory and workhouse*), libera um potencial revolucionário que vai se investir em um movimento de reivindicação política que os radicais fazem de tudo para canalizar em seu proveito, mas ao qual os operários orgulhosa e ciumentamente conservam um caráter de combate social independente. Em 1836 um grupo de artesãos londrinos, entre os quais se acham radicais, owenistas e sindicalistas, funda a *London Working Men's Association* (Associação dos Trabalhadores de Londres). À frente desse grupo encontramos dois militantes, William Lovett (1800-1877) e Henry Hetheringhton (1792-1849), que desencadeiam uma campanha de agitação pelo sufrágio universal. Esperam assim aliar a classe operária a um programa que obteria a união de todos os descontentes e, em caso de sucesso, a reforma política abriria o caminho para as reformas econômicas e sociais. Com Francis Place redigem a *Carta do povo* (1838), de onde o movimento tem o nome. Comporta seis reivindicações – todas políticas.

Eis os seis pontos:

1) O sufrágio universal (masculino);

2) A renovação anual do Parlamento;

3) O voto secreto;

4) Imunidade parlamentar para os deputados;

5) A supressão do censo para poder ser eleito deputado;

6) Equivalência das circunscrições eleitorais.

Formam-se associações em todo o país, imitando a Associação dos Trabalhadores de Londres e a União Política de Birmingham (*Birmingham Political Association*), dirigida por Thomas Attwood (1783-1856). A *Carta*, grito de conclamação do movimento, suscita um eco extraordinário entre os trabalhadores, muitos dos quais consideram que só podem contar consigo mesmos para concretizar suas reivindicações (J. Droz. *História geral do socialismo*, t. I. Paris, PUF, 1972, p. 321-322).

é produto das circunstâncias, do seu meio), milita em favor de uma religião racional e de uma ciência social da produção, da pedagogia e do governo que libertam o ser humano.

Baliza 8

Alguns grandes vultos da ideologia socialista na Inglaterra

William Godwin (1756-1836): o autor de *Investigação sobre a justiça política e sua influência sobre o moral e a felicidade* (1793), pode ser considerado o verdadeiro precursor do socialismo inglês. Do Século das Luzes, o pastor Godwin é herdeiro de uma sólida fé racionalista que ele põe a serviço de um projeto de comunismo anarquista. Godwin procura substituir a sociedade coercitiva por uma organização social descentralizada, que respeite a liberdade e as opções individuais. Godwin preconiza a supressão da propriedade privada que a seu ver é intrinsecamente portadora de desigualdades e de egoísmo, mas também a do matrimônio, expressão da "pior de todas as propriedades".

Thomas Spence (1750-1814) e Thomas Paine (1737-1809): em nome dos Direitos Humanos, Spence, professor militante, une-se a Godwin para denunciar a propriedade privada. Em contraponto,

ele propõe a coletivização das terras em benefício de um Estado federativo e redistributivista. Igualmente defensor obstinado dos Direitos Humanos, Paine é um publicista que milita em prol de uma democracia que combine redistribuição das rendas, sistema de aposentadoria e tributação sobre a propriedade de terras. De muitos pontos de vista, Paine representa um inspirador daquilo que ulteriormente se tornará a doutrina do *Welfare State*.

Os neo-ricardianos: estes economistas, fortemente inspirados pela obra de David Ricardo, elaboram uma crítica do capitalismo industrial. William Thompson (1783-1833), célebre por ter sido o primeiro a utilizar o termo de mais-valia, insere-se na confluência do utilitarismo benthamiano e da economia ricardiana. Militante por um socialismo cooperativista, denunciador das relações de dominação sob as quais são postos os trabalhadores, procura o meio, pela acumulação de riqueza e uma justa distribuição da renda, para conseguir a maior quantidade possível de felicidade para os seres humanos. Thomas Hodgkin (1787-1869), oficial da marinha que muitas vezes foi apresentado como uma ponte ligando Ricardo e Marx, ganhou fama pelo fato de considerar o trabalho como a única fonte de valor e por sua vivacidade militante (conclamação à luta de classes). Individualista, preconiza a atuação dos sindicatos e o desenvolvimento da educação.

Os escritores românticos: para levar a termo sua crítica romântica, inteiramente tingida de romantismo, Samuel T. Coleridge toma como modelo a Idade Média, momento histórico em que o indivíduo está ainda em fusão com as comunidades de base (como as corporações). Atribui à Igreja a responsabilidade de organizar a nova sociedade. Sensível ao impacto da indústria, o filósofo Thomas Carlyle também se mostra um saudosista da Idade Média (assim idealiza a vida monástica). Em *Passado e presente* (1843), ataca vigorosamente o capitalismo industrial. Adversário da economia política clássica, ciência sinistra por estar cheia de abstrações, mostra-se um crítico feroz de um capitalismo que conjuga pobreza e desigualdade. Carlyle recomenda não uma revolta política, mas social e moral, uma forma de socialismo reacionário onde o Estado e a aristocracia desempenhariam um papel de protagonistas.

Firmemente apoiado nessas crenças, ele dirige com sucesso sua fábrica-modelo, onde inova em matéria de educação infantil, redução da jornada de trabalho e luta contra a pobreza. Em 1824, Owen vai tentar nova aventura: parte para a América e funda ali uma comunidade de "perfeita igualdade" (New Harmony = Nova Harmonia). Mas o projeto fracassa, e Owen regressa em 1829 para militar ao lado dos movimentos operários e cooperativistas. Participa assim, em 1833, da criação da primeira confederação nacional da Grã-Bretanha.

1.2. O socialismo na França

Também na França o socialismo encontrou um terreno fértil. Gracchus Babeuf (1760-1797), Etienne Cabet (1788-1856) e também Flora Tristan (1803-1844), ferozmente zelosa das idéias feministas, são alguns dos muitos nomes que marcam a gênese do movimento operário. Mas o parto, efetivamente, foi muito demorado: pode-se balizar verdadeiros traços desse movimento apenas a contar da Restauração, e depois sob a monarquia de julho (revolta dos tecelões lioneses, no início da década de 1830). No plano teórico, o primeiro que vai dar um grande impulso à idéia socialista é um aristocrata francês (Saint-Simon) que, a partir da Restauração, se põe a refletir e a atuar em prol da classe trabalhadora, "a mais numerosa e a mais pobre".

Depois de 1830, ganha corpo um neocatolicismo (Ballanche, Chateaubriand) que se esforça por articular a concepção ordinária da fé católica com uma filosofia da mudança social. Nessa dinâmica se deve inserir o socialismo de inspiração cristã. Seu alvo outro não é senão a mudança da sociedade com o fito de torná-la conforme aos princípios cristãos de fraternidade: Félicité de Lamennais (*Palavras de um crente*, 1834) e Filipe Buchez (são-simoniano, promotor do movimento cooperativista) são duas pontas de lança desse movimento. Seus pensamentos estão, no entanto, longe de ser originais, e se acham relativamente isolados no seio da Igreja.

Outros autores influenciam muito mais a reflexão teórica e a ação social. É o caso por exemplo de Augusto Blanqui, que tenta tomar o poder em 1839, ou ainda de Luís Blanc que, em *A organização do trabalho* (1839), preconiza a reunião das cooperativas operárias de um mesmo ramo em um único organismo. Todos esses pioneiros desempenham um papel importante na revolução de 1848.

Com relação ao século XVIII, quando se procura caracterizar as doutrinas socialistas de molde francês, é necessário raciocinar em termos de continuidade e de ruptura. Fortemente marcadas pelo espírito de 1789, essas doutrinas possuem em comum com a filosofia das Luzes um projeto de emancipação: a construção de uma sociedade que funcione sem referente transcendente (divino particularmente). Mas, e aqui se acha uma ruptura importante com as Luzes, pensadores como um Saint-Simon imaginam novas formas de cristianismo e resgatam por própria conta o esquema católico de organização em cujo seio os fundadores da ciência social ocupam o lugar dos Padres da Igreja.

O segundo traço característico dessas doutrinas é a defesa de uma política científica da sociedade. O objetivo é claro: encontrar e entregar as chaves – muitas vezes tomadas emprestadas da física newtoniana, do naturalismo de Cuvier e Linné... – da criação de uma sociedade artificial onde todos os indivíduos estarão espontaneamente em harmonia. Enfim, um derradeiro elemento importante: o laço por vezes ambíguo que os socialistas mantêm com os conservadores (como Bonald). Como estes últimos, não escondem uma certa nostalgia da comunidade perdida e professam uma real hostilidade quanto à ordem imposta pelo mercado, forma de regulação que destrói os mecanismos da solidariedade.

1.3. Do industrialismo são-simoniano aos falanstérios fourieristas

Saint-Simon (1760-1825), e eis aqui a sua maior originalidade, impõe, em primeiro lugar, a idéia socialista na França acrescentan-

do a ela uma visão "industrialista" da sociedade (Texto 21). Saint-Simon, nobre francês, morou um tempo e combateu na América. Militante ativo durante a Revolução Francesa, recebe até o batismo republicano. Autor de umas dez obras que servem particularmente como introdução à "fisiologia social", Saint-Simon encerra a sua obra com *Um novo cristianismo* (1825), livro que preconiza uma regeneração da religião cristã a serviço do proletariado. Quanto ao resto, longe de ser fixo, o pensamento são-simoniano é fortemente marcado por uma filosofia cíclica da história que declina a evolução da humanidade em períodos orgânicos (reina a unidade entre os grupos humanos) e críticos (períodos de anarquia, divisão e irreligião) (*Introdução aos trabalhos científicos do século XIX*, 1807). Munido com essas lunetas, Saint-Simon se lança a analisar a sua época. Em oposição ao dinamismo da América, jovem nação que promete a liberdade e a igualdade, o velho continente apresenta sintomas e defeitos das épocas críticas. Trata-se, nesse caso, do peso do aparelho de Estado e do parasitismo social das classes ociosas.

Na mente de Saint-Simon, a oposição entre ociosos ("os zangãos") e produtores ("as abelhas") constitui precisamente o fundamento histórico de todos os antagonismos de classes. Por esse motivo, Saint-Simon denuncia a fundamental inutilidade dos militares, juristas, metafísicos e outros burgueses que vivem de renda. Ao contrário, não se cansa de elogiar a classe dos produtores, aquela que compreende os patrões industriais, comerciantes, agricultores, chefes de obras e operários. Este panegírico serve a uma tese: o interesse geral da sociedade coincide com o dos produtores. A parábola que apareceu em *O organizador* (1819-1820) ilustra bem o ponto de vista aqui defendido. Se a França, explica

Texto 21

SAINT-SIMON – Do industrialismo ao novo cristianismo

O difícil, nos dias de hoje, não é constituir o sistema industrial e científico, preparado por todos os progressos da civilização nos séculos anteriores, mas, ao contrário, impedir que ele se constitua, restabelecer o sistema feudal e teológico, solapado em seus fundamentos há seis séculos, e sucessivamente destruído em todas as suas partes, durante esse período, de um modo tão completo que a geração presente procura em vão, nos detritos desse sistema, um meio para se fazer uma pálida imagem daquilo que era. Eis o que não é apenas difícil, mas absolutamente quimérico, e acima de todo poder humano.

Vossa Majestade logo reconheceria como é justa essa asserção, se adotasse o princípio político geral que tenho a honra de lhe propor.

Sua conduta certamente irritaria toda a tropa dos zangãos, que fariam cessar imediatamente as suas dissensões intestinas, suas querelas de família, para unir todas as suas forças contra semelhante plano. Mas esse mesmo plano poria num átimo em atividade, e faria concorrer com a realeza, as verdadeiras forças políticas, as dos sábios, dos dirigentes industriais, e do povo, forças que são, por assim dizer, tropas frescas em política, dado que jamais lutaram até hoje com o seu verdadeiro caráter fundamental. Sustentada por esses apoios, Vossa Majestade poderia escutar, sem abalar-se, as vãs gritarias dos gentis-homens, dos tonsurados, dos militares, dos proprietários ociosos e dos juristas. Aliás, se o zumbido dos zangãos assumisse um caráter muito sedicioso, as abelhas saberiam como lhes ensinar que se a função delas é produzir o mel, mesmo assim são dotadas também de um ferrão para castigar quem perturba a colméia (...).

Sire, o princípio fundamental estabelecido pelo divino autor do cristianismo, ordena que todos os seres humanos se vejam como irmãos e cooperem do modo mais perfeito possível para o bem-estar uns dos outros. Este princípio é o mais geral de todos os princípios sociais. Compreende, em suas conseqüências, não apenas toda a moral, mas também toda a política. É o verdadeiro princípio constituinte (...).

Deus, portanto, ordenou, quando deu aos seres humanos o princípio geral do cristianismo, que o primeiro grau de consideração social acabaria por pertencer aos sábios, aos artistas e aos industriais; que a direção da sociedade passaria por suas mãos. Numa palavra, que o sistema industrial e científico, ou o cristianismo definitivo e completo, o que dá no mesmo, ficaria constituído quando estivesse suficientemente preparado. Hoje se acha cumprida essa condição (Saint-Simon. *Do sistema industrial*. Paris, Renouard [1821], relançado em *O novo cristianismo*. Paris, Point-Seuil, 1969, p. 103-105).

Saint-Simon, perdesse em cada ciência, cada arte, cada indústria, cada profissão as cinqüenta personalidades mais importantes, iria tornar-se um corpo sem alma. Em contrapartida, se o país perdesse no mesmo dia todos os parentes próximos do rei, todos os ministros, todos os membros da alta hierarquia, os prefeitos... e os dez mil proprietários mais ricos, "este acidente afligiria certamente os franceses, visto serem bons, mas daí não adviria nenhum mal político para o Estado" (*Obras*, tomo 2). Substituir o governo dos homens pela administração das coisas – noutras palavras, gerir a indústria, fundamento da sociedade, de modo científico e racional, sem nenhum controle do Estado – eis o imperativo no qual vai finalmente desembocar a reflexão são-simoniana (Baliza 9).

Baliza 9

Os são-simonianos

A igreja são-simoniana (1828-1832)

Sob a égide de Prosper Enfantin e Saint-Amand Bazard, constitui-se uma igreja são-simoniana que desvia a doutrina do mestre para o sentimento religioso, sentimento concebido como fator de regeneração da humanidade. Os são-simonianos reivindicam, assim, um modelo de vida baseado no amor e na fraternidade. Para eles, o

altruísmo é o fundamento de toda verdadeira sociabilidade. Mas, ao se constituir em comunidade, em Ménil-Montant, o grupo são-simoniano logo assume as feições de seita, com seus Padres e seus cismas. Sob a suspeita de ofensa à moral pública, o grupo logo se dilacera e Enfantin chega a passar um ano na prisão.

Pierre Leroux (1797-1871)

Pierre Leroux é um dissidente do são-simonianismo. Esse diretor de uma gráfica, que funda, *Le Globe* (jornal são-simoniano), rompe com a igreja são-simoniana em 1831 e elege-se deputado em 1848. Nele encontramos três grandes eixos de reflexão. Leroux condena primeiramente, com muita severidade, a filosofia eclética de Victor Cousin, filósofo "oficial" da monarquia de julho. O pensamento deste último se resume, segundo Leroux, a uma filosofia do egoísmo calculista misturada com passividade (*Refutação do ecletismo*, 1839). Em oposição ao individualismo, Leroux forja, por volta de 1831, o termo "socialismo". Leroux contesta, por outro lado, a vontade são-simoniana de reconstruir um saber total a partir da lei da atração universal. Para ele, existem ordens diferentes do real (física, social) irredutíveis entre si. Procura por isso ligar tradição e progresso com o auxílio de uma forma nova de teologia política. Leroux critica, enfim, a plutocracia, governo do dinheiro e da riqueza que reina na França e exclui o trabalho da cidade: o culto do deus Plutos substituiu – explica ele – o do proletário Jesus (*Da plutocracia*, 1843).

Impregnado, assim como Saint-Simon, de uma forma de cientificismo, Charles Fourier (1772-1837), filho de um comerciante lionês, desenvolve uma filosofia social que repousa sobre o princípio da atração apaixonada, manifestação no seio da sociedade dos humanos da lei universal cuja ação no mundo físico fora revelada por Newton. No universo, assevera Fourier, o conjunto das formas de existência (dos insetos aos astros) funciona graças a um mecanismo de relações analógicas. Deve existir, por conseguinte, uma

unidade do sistema de movimento que anima o mundo material e espiritual. Acham-se assim estabelecidas as bases canônicas de uma nova ciência: a ciência da analogia dos quatro movimentos (material, orgânico, animal e social). Neste quadro, e sem jamais distinguir imaginação e previsão, Fourier elenca diversos princípios eternos e, acima de tudo, três paixões humanas essenciais: a "esvoaçante", que corresponde a uma necessidade de variedade periódica, a "compósita", que é a reunião da felicidade dos sentidos e da alma e, enfim, a "cabalista" (mania de intriga).

Com base nesta dinâmica, a humanidade deve chegar em oito etapas (período primitivo, selvageria, patriarcado, barbárie, civilização, semi-associação, sociantrismo, harmonia) à plenitude, que é a do mundo societário. Se a considera necessária para alcançar a harmonia, a etapa da civilização nem por isso está menos sujeita a inúmeras críticas. Fourier não tem meias palavras quando fustiga o comércio (atividade de parasitas), a indústria (que produz a um só tempo miséria e riqueza). Da mesma forma censura severamente o casamento burguês, expressão de imensa hipocrisia social.

Para ultrapassar esses múltiplos limites, este homem, tão ranzinza como calculista e minucioso, tem em mira um projeto alternativo de sociedade. Põe-se a construí-lo com o auxílio de uma matemática social, a das séries apaixonadas (Texto 22). Por série Fourier compreende uma reunião de indivíduos onde cada um exerce uma atividade bem delimitada. A ordem societária sonhada por Fourier – e para a qual ele espera, em vão, até o dia da morte, por um mecenas – repousa sobre esta arte de dar existência por cálculo a ordenamentos sociais. Essas composições devem tomar forma no seio de comunidades organizadas a que Fourier dá o nome de "falanstérios".

Contudo, algumas iniciativas mais ou menos bem-sucedidas viram a luz: é o caso do falanstério de Condé-sur-Vesgre (1832), que Fourier se apressa a denunciar, ou ainda o "familistério" de Guise (Aisne), fundado pelo fabricante de fornos Jean-Baptiste

André Godin com base na associação de trabalho e capital... Mas os falanstérios ficam sendo, antes de tudo, um modo de organização social que fica sempre apegado às nuvens do sonho fourierista. No entanto, graças à sua dimensão subversiva durante longo tempo escondida e à ação de discípulos fiéis como Victor Considérant, o fourierismo vai exercer uma influência considerável sobre o movimento socialista e irrigar muito particularmente numerosas doutrinas libertárias nos séculos XIX e XX.

1.4. A crítica social de Proudhon

Depois da revolução de 1848, os escritos do socialista Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) vão provocar o impacto mais profundo sobre o movimento operário francês. Filho de tanoeiro, nascido em Besançon, Proudhon produz uma obra pletórica, contradi-

Texto 22

FOURIER – Séries e analogia

Não é premente dar a conhecer esta nova ordem a que darei os nomes de *seitas progressivas* ou *séries de grupos séries apaixonadas.*

Designo por estas palavras uma reunião de vários grupos associados que se dedicam aos diversos ramos de uma mesma indústria ou de uma mesma paixão (...).

A teoria das *séries apaixonadas* ou *seitas progressivas* não é arbitrariamente imaginada como nossas teorias sociais. A organização dessas seitas é em tudo análoga à das séries geométricas, das quais recebem todas as propriedades, como o equilíbrio de rivalidades entre os grupos extremos e os grupos médios da série (...).

Quando reconheci que as seitas progressivas garantem um pleno desenvolvimento às paixões dos dois sexos, das diversas idades e das várias classes; que nesta nova ordem se há de adquirir tanto mais vigor e fortuna quanto mais paixões se tiver, conje-

turei a partir daí que se Deus houvesse dado tanta influência à atração apaixonada e tão pouca à razão sua inimiga, era para nos conduzir a esta ordem das seitas progressivas que satisfaz em todos os sentidos a atração: pensei, assim, que a atração, tão depreciada pelos filósofos, era intérprete das idéias de Deus sobre a ordem social, e daí cheguei ao *cálculo analítico e sintético das atrações e repulsões por paixão*. Elas conduzem em todos os sentidos à associação agrícola. Teríamos então descoberto as leis da associação sem procurá-las, se nos tivéssemos dado conta de fazer a análise e a síntese da atração: e nisto ninguém pensou, nem mesmo no século XVIII, que desejava introduzir em tudo os métodos analíticos, não procurou aplicá-los à atração.

A teoria das atrações e repulsões por paixão é fixa e aplicável integralmente aos teoremas de geometria: ela poderá ter ainda grandes desenvolvimentos e tornar-se o alimento dos pensadores que, assim creio eu, encontram muita dificuldade para exercer a sua metafisica sobre qualquer assunto luminoso e útil.

Prossigo no tema da filiação das novas ciências. Logo reconheci que as leis da atração apaixonada eram integralmente conformes às leis da atração material explicadas por Newton e Leibniz; e que havia *unidade do sistema de movimento para o mundo material e espiritual*.

Suspeitei então que essa analogia poderia estender-se das leis gerais às leis particulares, que as atrações e propriedades dos animais, vegetais e minerais fossem talvez coordenadas no mesmo plano que as dos seres humanos e dos astros. Disto fiquei convencido depois das pesquisas necessárias. Descobriu-se deste modo uma nova ciência fixa: *a analogia dos quatro movimentos: material, orgânico, animal e social*, ou *analogia das modificações da matéria com a teoria matemática das paixões do homem e dos animais*.

A descoberta dessas duas ciências fixas acabou me desvelando outras cuja nomenclatura seria inútil apresentar aqui; elas se estendem até à literatura e às artes, e estabelecerão métodos fixos em todos os ramos dos conhecimentos humanos (C. Fourier. *Teoria dos quatro movimentos e dos destinos gerais* [1808]. Paris, J.-J. Pauvert, 1967, p. 77-79).

tória e toda impregnada de paixão pela justiça e a igualdade. Sua desconfiança para com o sistema econômico e as formas utopistas de socialismo o leva a preconizar uma filosofia do mutualismo e uma emancipação da classe operária mediante a justiça e a capacidade política. Sua primeira crítica, a mais célebre, resume-se em uma frase, que ele tomou emprestada de Brissot: "A propriedade é o roubo" (Texto 23). Esta citação, que inaugura o memorando sobre a propriedade (1840), lhe valerá, aliás, um processo, do qual sairá absolvido.

Texto 23

PROUDHON – "A propriedade é o roubo!"

Se eu tivesse que responder a esta pergunta: *O que é a escravidão?* e com uma só palavra respondesse: *É o assassínio*, meu pensamento seria logo compreendido. Eu não teria necessidade de um longo discurso para mostrar que o poder de tirar ao ser humano o pensamento, a vontade, a personalidade é um poder de vida e morte, e fazer um homem escravo significa assassiná-lo. Por que então a esta outra pergunta: *O que é a propriedade?* não posso responder igualmente: *É o roubo*, sem ter a certeza de não ser compreendido, embora esta segunda proposição não seja senão a primeira transformada?

Tenho por intuito discutir o próprio princípio de nosso governo e de nossas instituições, a propriedade: estou no meu direito. Posso enganar-me na conclusão que sairá de minhas pesquisas: estou no meu direito. Apraz-me colocar o último pensamento do meu livro logo no começo: estou sempre no meu direito.

Este autor ensina que a propriedade é um direito civil, nascido da ocupação e sancionado pela lei; aqueloutro afirma que a propriedade é um direito natural e tem sua fonte no trabalho; e essas doutrinas, por mais opostas que pareçam, são encorajadas e aplaudidas. Pretendo (mostrar) que nem o trabalho nem a ocupação nem a lei podem criar a propriedade; que ela é um efeito sem causa: serei censurável? Quantos murmúrios se elevam!

– *A propriedade é o roubo*? Eis o toque de alerta de 93! Eis o sobressalto das revoluções!...

– Leitor, tranqüilize-se. Não sou um agente da discórdia, um incendiário sedicioso. Estou apenas antecipando, de alguns dias, a história. Estou expondo uma verdade cuja dedução inutilmente procuramos abafar; estou escrevendo o preâmbulo da nossa futura constituição. Seria a espada ameaçadora como o relâmpago esta definição que lhe parece blasfematória, *a propriedade é o roubo*, se nossas preocupações nos permitissem compreendê-la... Mas quantos interesses, quantos preconceitos vão contra ela! A filosofia não mudará, infelizmente!, o rumo dos acontecimentos: os destinos se cumprirão independentemente da profecia: aliás, não será necessário que se faça justiça, que nossa educação se complete?

– *A propriedade é o roubo!...* Que subversão das idéias humanas! *Proprietário* e *ladrão* foram desde todo o sempre expressões contraditórias tanto quanto são antipáticos os seres que designam. Todas as línguas consagraram esta antilogia. Que autoridade invocaríeis então para atacar o consenso universal e apresentar um desmentido ao gênero humano? Quem sois vós, para negar a razão dos povos e das idades?

– Que lhe importa, leitor, minha mesquinha individualidade? Sou como você, de um século em que a razão se submete apenas ao fato e à demonstração. Meu nome tanto quanto o seu é *buscador da verdade*; minha missão se acha escrita nestas palavras da lei: *Fala sem ódio nem temor: dize o que sabes!* (...)

De resto, não construo sistema: peço o fim do privilégio, a abolição da escravidão, a igualdade dos direitos, o império da lei, justiça, apenas justiça; eis o resumo do meu discurso; deixo a outros o cuidado de disciplinar o mundo (P.-J. Proudhon. *O que é a propriedade?* [1840]. Paris, A. Lacroix/Verboeckoven & Cie. Ed., 1867, p. 13-15).

Mas o que significa exatamente esta máxima? Contrariamente ao que pode dar a entender uma interpretação apressada, Proudhon não pretende afirmar que a propriedade seja produto do roubo. Ele não denuncia a propriedade como tal, mas a organização da propriedade tal como é autorizada pelo direito napoleônico. A seu ver, com efeito, a livre disposição dos frutos do trabalho e da poupança é a própria essência da liberdade. Por isso o regime institucional da propriedade é passível de crítica, visto permitir ao proprietário receber uma renda sem trabalhar.

A segunda crítica importante de Proudhon é a que ele desenvolve com respeito ao contrato e à remuneração do trabalho. Ele admite de bom grado que o trabalhador é remunerado em virtude de um contrato individual concluído livremente. Por que então falar, nestas condições, de espoliação? Proudhon toma por base de tal diagnóstico a distinção entre produtividade do trabalho individual e produtividade do trabalho coletivo.

> Duzentos operários – escreve ele, para ilustrar sua idéia – em algumas horas construíram a base do obelisco de Luxor; pode-se supor que um só homem em duzentos dias teria terminado o trabalho? No entanto, no cálculo do capitalista, a soma dos salários teria sido a mesma (*Memória sobre a propriedade*).

Para Proudhon, o contrato de trabalho, supondo-se que seja justo, remunera o valor do produto individual do trabalho. O capitalista guarda para si o lucro (que é o produto da força coletiva), suplemento que não traz nenhum benefício para os trabalhadores.

Esta dupla crítica, do ponto de vista jurídico e do econômico, articula-se logicamente com uma doutrina política à qual Proudhon confere seu título de nobreza: a anarquia. O Estado é, para ele, fonte inesgotável de reflexão. Com o estabelecimento do Segundo Império, Proudhon vai descobrir a extensão da centralização estatal. O Estado obedece a uma verdadeira lei interna de extensão e de

intrusão. Essa instituição é não apenas o árbitro dos conflitos sociais mas também o órgão político de dominação da classe capitalista. Pior, há tendências imanentes a todo Estado centralizado (quer se trate de um Estado monárquico, republicano, comunista...), movimentos centrífugos que levam à destruição das liberdades bem como ao reforço das burocracias, das polícias e dos exércitos.

Enquanto Saint-Simon, Fourier e, mais tarde, Marx apostam na produção para a construção de uma sociedade alternativa, Proudhon – esta a sua originalidade – prefere a troca. Com ele o socialismo se apresenta não com os traços de um coletivismo que ele reprova, mas sob a forma de uma infinidade de contratos que ligam os indivíduos. Aos movimentos de ação direta e às greves Proudhon prefere igualmente a cooperação, a auto-organização operária. Proudhon milita, neste sentido, por uma filosofia do mutualismo mediante a troca. Em nome da reciprocidade, da igualdade das situações, da salvaguarda da liberdade e da justiça, preconiza a organização do empréstimo sem juros do capital. Para tanto, Proudhon funda, às pressas, quando da revolução de 1848, um banco de troca que não demora a quebrar. No seu projeto, em lugar e em substituição de uma sociedade oprimida pelo aparelho de Estado, deviam suceder associados livres e com o crédito garantido por um compromisso mútuo. Projetados no terreno político, esses preceitos tomam a forma do federalismo (*Do princípio federativo*, 1863). Livre associação de coletivos políticos, a organização federal se configura, para Proudhon, como a alternativa mais justa e mais eficaz diante do centralismo estatal.

1.5. Utopia e anarquia

Apesar do peso do paradigma marxista no interior da nebulosa socialista, idéias de inspiração utopista e proudhoniana se perpetuam durante todo o século XIX. Na Inglaterra, William Morris

(1834-1896) se destaca, por exemplo, como figura emblemática do socialismo libertário. Este burguês anticonformista e amante da arte escreve um *Manifesto aos trabalhadores da Inglaterra* e funda a Liga Socialista (1884). Fortemente influenciado por românticos como Carlyle e Ruskin, Morris descreve em suas *Notícias de parte nenhuma* (1890) uma sociedade utópica totalmente livre das escórias da revolução industrial. O sonho anarquista de Proudhon também vai deixar seus traços no movimento operário. A atuação de Mikhail Bakunin (1814-1876), revolucionário russo, antigo "hegeliano de esquerda" e adversário de Marx na Primeira Internacional, inscreve-se nesta tradição. O mesmo vale para seu sucessor, o príncipe russo Piotr Kropotkin (1842-1921). Bakunin defende um ateísmo radical e ao mesmo tempo faz uma violenta crítica ao Estado, cujo caráter necessariamente coercitivo é para ele um postulado. Persuadido da existência de uma solidariedade natural entre os seres humanos no seio dos espaços microssociais como as comunidades das pequenas aldeias, Bakunin se faz o defensor, seguindo Proudhon, do princípio federalista. Preconiza então uma forma de comunismo libertário que conjugue comuna livre e gestão coletiva das empresas.

Menosprezado pelo movimento marxista, como também pelos revisionistas, preso entre as tenazes de um capitalismo em plena expansão e o crescimento dos "poderes imperialistas" no fim do século XIX, o anarquismo não se decompõe com o fim do século. Ele inspira Antônio Labriola (1843-1904) na Itália, ou ainda Georges Sorel, politécnico e filósofo francês que, de início discípulo de Renan e Proudhon, se torna finalmente marxista heterodoxo. Autor de *Reflexões sobre a violência* (1906) e crítico feroz de Durkheim, Sorel lança as bases de um sindicalismo revolucionário e do socialismo autogestionário. Suspeito durante muito de simpatizar com a extrema direita, Sorel preconiza a auto-emancipação do proletariado com o recurso à violência, à greve geral e a um instrumento de

classe: o sindicalismo. Além dos atos terroristas que talvez ele tenha contribuído para legitimar, a influência mais profunda do anarquismo sobre o movimento operário passa precisamente pelo sindicalismo (na Itália e na França particularmente). A constituição das Bolsas do trabalho (às quais se deve ligar o nome de Fernand Pelloutier), a reivindicação da melhoria das condições de trabalho, a independência mantida em frente aos partidos políticos (Carta de Amiens, na França, em 1906) são algumas das manifestações dessa ação de auto-emancipação que escapa à cooptação do poder do Estado.

Por mais inovadoras que sejam, essas filosofias sociais estão, no entanto, longe de obter consenso no seio do movimento operário. O proudhonismo sofre, assim, os ataques de numerosas críticas, a começar pelas de Marx. Enquanto o havia até incensado (em *A sagrada família*) por suas análises da propriedade, Marx julga duramente aquilo que lhe parece ser a expressão de um socialismo conservador e burguês, que empaca diante da revolução. Em resposta à *Filosofia da miséria*, de Proudhon (1846), Marx publica *Miséria da filosofia* (1847), obra na qual destrói os argumentos reformistas de Proudhon. Proudhon quer ser a síntese – escreve Marx – e não passa de um erro composto.

2. Marx e a crítica do capitalismo

Qual é, exatamente, a posição de Karl Marx no terreno problemático que nos interessa? Devemos admitir desde logo que sua assimilação à condição de clássico da sociologia não é nem evidente nem consensual. Com efeito, se ele fez uma obra de historiador, filósofo, economista e até sociólogo, Marx não foi, antes de tudo, um jornalista e um revolucionário? (cf. Baliza 10).

Baliza 10

Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895)

Filho de pai judeu, advogado, Karl Marx freqüenta cursos de direito e de filosofia na universidade de Bonn e depois, por um breve tempo, na de Berlim. Defende uma tese de filosofia na universidade de Jena, em 1841, sobre *A diferença da filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro*. Jornalista, Marx colabora e depois se torna redator-chefe de *A Gazeta Renana*, jornal liberal eminentemente crítico do poder prussiano. Por essa razão, o jornal é proibido de circular em 1843. Desempregado, Marx empreende longa série de viagens que marcarão doravante o ritmo de toda a sua vida. Depois de se casar com uma jovem aristocrata, funda em Paris os *Anais franco-alemães*, lança-sc a uma reflexão científica e desenvolve o seu engajamento militante. Antes, em 1842, encontra em Colônia um jovem industrial que o leva a descobrir a situação econômica e social da Inglaterra, Friedrich Engels. Trabalhador obstinado e militante convicto, Marx publica em 1845 *A sagrada família*, obra crítica dos jovens hegelianos a cujo grupo pertencera. Expulso da França nesse mesmo ano, muda-se para a Bélgica onde redige, com Engels, *A ideologia alemã*, publicada em 1846, obra capital que anuncia a sua conversão ao materialismo. Marx e Engels fundam então, em Bruxelas, os escritórios de correspondência comunista, no intuito de formar uma rede européia de informação e ajuda à emancipação dos trabalhadores. Animados por uma real vontade de ação, aderem igualmente, em 1847, à Liga dos Justos, associação de operários alemães que tinham emigrado para a França, Suíça e Inglaterra, e dirigida por Wilhelm Weitling. Quando Marx entra nessa Liga, ela se transforma em Liga dos Comunistas. Por ela e para ela, é-lhe confiada a missão de compor com Engels o *Manifesto comunista* (editado em 1848). Em 1864, Marx e Engels contribuem, por fim, para a fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores. Preocupado em esclarecer à sua maneira os acontecimentos políticos e sociais que lhe são contemporâneos, Marx comenta o episódio da Comuna de Paris (*A guerra civil na França*, 1871), realiza uma crítica radical do programa do Partido Operário Alemão (*Crítica do programa de Gotha*, 1875) etc. A despeito de inúmeras di-

ficuldades financeiras e constantemente ajudado por Engels, Marx continua igualmente a produzir sua obra científica. Trabalha na redação de uma crítica econômica que ele consigna em *O capital* (cujo primeiro volume sai à luz em 1867). Engels, que edita mais tarde os livros II e III de *O capital*, lança por sua parte algumas obras pessoais como *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1845), *O Anti-Dühring* (1877) e *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884).

Em nome dessa pergunta, em 1957 Lucien Goldmann enuncia por exemplo a impossibilidade de qualquer sociologia marxista. A ciência que o projeto marxiano leva a erigir quer ser prática e revolucionária. Impossível, em tais condições, separar o discurso científico do discurso militante. Situando-se nos antípodas desta tese, Georges Gurvitch proclama, ao contrário, que Marx foi antes de tudo e sobretudo um sociólogo. Melhor ainda, é a sociologia que faria a unidade de sua obra. Sem entrar neste debate, aqui nos limitamos a resgatar os principais aportes de Marx e dos marxistas à teoria sociológica.

2.1. A progressiva ruptura com o idealismo

Estudante, o jovem Marx se move em um universo intelectual onde se misturam são-simonismo e hegelianismo. Tal como ela se apresenta, a filosofia de Georg W.F. Hegel restitui o sentido à razão na história, a um movimento de humanização do mundo (*A fenomenologia do espírito*, 1807). Mas muito longe, como o sugeriam as Luzes, de reduzir a história ao desenrolar contínuo e linear do fio do progresso, Hegel conjuga o devir de toda a realidade pelo paradigma de uma tríade: afirmação (tese), negação (desenvolvimento das contradições, antítese) e negação da negação (desenvolvimento e reconciliação do ser, síntese). Leitor de Hegel desde 1838, Marx rapidamente faz sua essa leitura dialética. Na universi-

dade, freqüenta, aliás, um grupo de jovens hegelianos de esquerda que, rompendo com a ortodoxia hegeliana, militam pela emancipação política mediante a emancipação do espírito (Baliza 11).

Depois de sua tese, e pelas razões ligadas a seu engajamento, Marx não envereda pela carreira universitária, mas segue a do jornalismo. Manifesta então a real preocupação de enfrentar corpo a corpo a realidade. Deixa de lado a reflexão dos clubes hegelianos e dedica um interesse todo particular pela questão social. Sua colaboração na *Gazeta Renana* (1842) o arrasta para preocupações pragmáticas. Consagra artigos aos roubos de lenha nas florestas do Eiffel, à miséria dos vinhateiros da Mosela... e adquire a convicção de que existe uma real "coalizão" entre o Estado e as classes dominantes. Ao mesmo tempo Marx perscruta atentamente a literatura socialista e comunista francesa (Proudhon, Cabet, Leroux, Considérant...). Progressivamente ele descarta uma visão reformista e liberal para aderir a um ponto de vista revolucionário. A crítica da filosofia do direito de Hegel, que ele publica em 1844, nos *Anais franco-alemães*, ratifica sua primeira ruptura decisiva.

Marx entra igualmente em contato com as sociedades secretas de operários comunistas, sociedades fortemente inspiradas pelo socialismo utópico. Julga agora, à semelhança dos revolucionários franceses (Babeuf, Blanqui), russos (Bakunin) ou alemães (Weitling), que a transformação da sociedade se fará pela força e sob a égide dos proletários oprimidos. Em 1846 encontramos um Marx deliberadamente materialista e resolutamente persuadido da necessidade revolucionária que, com Engels, trabalha sobre *A ideologia alemã*.

Baliza 11

Neo-hegelianismo e socialismo

O socialismo alemão, e esta é uma de suas características notáveis, lançou raízes no corpo dos intelectuais, particularmente entre os discípulos de Hegel. Diversamente dos hegelianos ortodoxos e conservadores, jovens pensadores alimentam a convicção segundo a qual as idéias podem mudar o mundo real. O grupo por eles formado alimenta um projeto comum: fazer a filosofia entrar em contato com a realidade viva. Tal é o sentido, por exemplo, das idéias desenvolvidas na obra de August Von Cieszkowski (*Prolegômenos à historiografia*, 1838), do início ao fim orientada para um uso da dialética em prol da ação. Mas por seus ataques contra as religiões estabelecidas, é David Friedrich Strauss, autor de *A vida de Jesus* (1835), o primeiro a consumar a ruptura entre novos e antigos hegelianos. Graças à sua denúncia da alienação religiosa, também Ludwig Feuerbach (*A essência do cristianismo*, 1841) marca duradouramente com seu estilo o radicalismo dos membros desse grupo.

Os argumentos desses neo-hegelianos têm alcance igualmente político e social. Assim, Moses Hess aplica o esquema feuerbachiano ao domínio econômico. Segundo ele, o dinheiro – "este deus da sociedade moderna" – é a expressão mais pura da alienação na sociedade capitalista. Moses Hess, mas também L. von Stein (*Socialismo e comunismo da França contemporânea*, 1842), Karl Marx... renunciam igualmente ao panegírico hegeliano do Estado e abrem, com muito interesse, o seu horizonte teórico à idéia do comunismo. Para alguns outros membros do grupo – a começar pelo líder Bruno Bauer (*Crítica da revelação*, 1838) – o anti-reformismo unido a uma crença inicial na simples força da emancipação pelas idéias confina com o puro jogo especulativo. As reflexões convergem logo, então, para uma forma de anarquismo individualista. A obra de Max Stirner (*O único e sua propriedade*, 1844) o atesta com eloqüência: valorizando ao extremo o "eu", o usufruto pessoal... e desprezando qualquer outro valor, Stirner preconiza uma sociedade de egoístas onde as relações entre os indivíduos seriam inteiramente livres e voluntárias. Reagindo crítica e explicitamente contra seus antigos amigos hegelianos, Marx publica com Engels, em 1845, *A sagrada família* (crítica da crítica contra Bruno Bauer e adeptos) e depois, um ano mais tarde, *A ideologia alemã*.

2.2. Estado e sociedade civil: a crítica de Hegel

Se existe uma questão que tenha sido determinante na virada teórica que marca o percurso intelectual de Marx, esta é certamente a do Estado. Desde a sua *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844), Marx censura Hegel por ter gravemente subestimado o papel da sociedade civil e, sobretudo, de ter engrandecido o Estado. Na sua filosofia do direito, Hegel opõe com efeito o político (o Estado) àquilo que hoje denominaríamos o econômico e o social (a sociedade civil). Em termos mais precisos, sua concepção da sociedade se ordena segundo três níveis hierarquizados:

– A família, que Hegel situa na ordem da natureza e do particular, é o modo mais imediato da existência social. O Estado dá forma a esse nível autorizando a passagem do concubinato (naturalidade) ao matrimônio (inserção do desejo sexual na sociedade).

– A sociedade civil, segundo nível, é o lugar de produção, de distribuição e de satisfação das necessidades. Se, pelo trabalho social que aí se dispensa, a sociedade civil abole a imediaticidade da socialização no seio da família, nem assim deixa de ser atravessada por incessantes conflitos entre interesses particulares (os das corporações por exemplo).

– A reconciliação no universal se faz pelo Estado, poder soberano que resolve e supera todas as oposições (Texto 24). Expressão da Razão que se encarna em um corpo de funcionários competentes e dotados do poder de decisão, este se encarrega da regulação dos interesses particulares, da segurança e da proteção da propriedade dos cidadãos..., mas também do destino do mundo. Em suma, o Estado é "a vinda de Deus à terra".

Na sua crítica da filosofia do Estado, de Hegel, Marx rejeita radicalmente a análise de seu antigo *maître à penser*. Marx não acredita nessa "mistificação", nessa legitimação truncada do Estado prussiano autoritário. Longe de ser a solução para todos os problemas sociais, o Estado é na realidade – inclusive em regimes demo-

cráticos – apenas um fator de alienação. Noutras palavras ainda, não é tanto o Estado que cria a sociedade, mas o inverso: como os capitalistas constituem uma classe de "falsos irmãos", incapazes de se organizarem espontaneamente, o Estado faz as funções de capitalista geral. Com o direito particularmente, o Estado se transmuda em meio de dominação e de regulação da sociedade civil para o benefício exclusivo da classe dominante.

A inversão operada por Marx não é de pouca monta. O agente ativo e universal já não é, como acreditava Hegel, o funcionário. Como a emancipação passa por um trabalho no seio da sociedade civil, doravante é o proletário que passa a ser o arauto da história. Ele há de precipitar o mundo para o comunismo, última etapa que será acompanhada necessariamente, com a dissolução das classes sociais, pelo desaparecimento do Estado.

2.3. Alienação, ideologia e fetichismo

Herança de Hegel e, de modo mais geral, da tradição filosófica alemã, o tema da alienação ocupa lugar central no "jovem" Marx (Baliza 12). Chave de entrada polissêmica abandonada ulteriormente pelo próprio Marx, a alienação vai conhecer, apesar de tudo, uma certa fortuna sociológica. Para compreender a origem da reflexão marxiana, é necessário lembrar que do hegelianismo de esquerda, do qual está impregnado desde a juventude, Marx conserva um questionamento sobre a religião. Este sofre uma séria influência do materialismo de Ludwig Feuerbach. A tese principal deste último pode ser resumida assim: criando para si um Deus imaginário, os seres humanos projetam para fora de si mesmos o inverso dos seus próprios atributos. São finitos, mortais e limitados. Deus possui todas as qualidades opostas. A religião, produto propriamente humano, sem dúvida, não é, portanto, nada mais que dilaceração, separação e alienação.

Texto 24

HEGEL – O Estado

O Estado é a realidade efetiva da idéia ética – o Espírito ético, enquanto vontade substancial, revelada, auto-evidente, que se pensa e se sabe, que executa o que sabe e na medida em que o sabe. Tem sua existência imediata nos costumes, sua existência mediatizada na consciência de si mesmo, no saber e na atividade do indivíduo, da mesma forma que, por sua convicção, o indivíduo possui sua liberdade substancial nele (o Estado) que é sua essência, sua meta e o produto de sua atividade.

Rem. – Os Penates são os lugares interiores, os lugares inferiores; pelo contrário, o espírito do povo (Atena) é o divino que se conhece e que se quer; se a piedade é o sentimento e a vida ética no seio do sentimento, a virtude política consiste em querer o alvo pensado, existente em si e para si.

Enquanto realidade efetiva da vontade substancial, realidade que possui a autoconsciência particular elevada à sua universalidade, o Estado é o racional em si e para si. Esta unidade substancial é fim em si mesma, algo absoluto e imóvel, em que a liberdade atinge seu direito mais alto, da mesma forma que essa meta final possui o direito mais alto em relação aos indivíduos cujo dever supremo é ser membros do Estado.

Rem. – No caso de se confundir o Estado com a sociedade civil e conferir-lhe a missão de cuidar da segurança, garantir a proteção da propriedade privada e da liberdade pessoal, é o interesse dos indivíduos como tais que é o alvo final em vista do qual se uniram e daí se segue que é deixado ao critério de cada um tornar-se membro do Estado.

Mas o Estado tem uma outra relação bem diferente com o indivíduo; dado que o Estado é espírito objetivo, o indivíduo não pode ter por si mesmo, de verdade, uma existência objetiva e uma vida ética, a não ser que seja membro do Estado. A união como tal é ela mesma o conteúdo, o verdadeiro conteúdo e a verdadeira meta, pois os indivíduos têm como destino levar uma

vida universal; as outras formas de sua satisfação, de sua atividade e de seu comportamento têm este elemento substancial e universal por ponto de partida e por resultado. Considerada abstratamente, a racionalidade consiste em geral na íntima união da universalidade e da singularidade. Considerada concretamente, como é o caso aqui, ela consiste, quanto a seu conteúdo, na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial geral e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e vontade à procura de realizar seus fins particulares – e por esta razão, quanto à sua forma, consiste em um modo de agir autodeterminado segundo leis e princípios pensados, ou seja, universais. Esta idéia é o ser eterno e necessário em si e para si do Espírito (G.-W. F. Hegel. *Princípios da filosofia do direito* [1821]. Paris, Vrin, 1986, p. 258-259).

Baliza 12

A alienação

A alienação é um conceito que conheceu múltiplas interpretações e reinterpretações filosóficas e sociológicas (Paul Ricoeur, verbete "alienação", *Encyclopedia Universalis*). Em português, como em francês, o termo deve ser ligado a uma tradição jurídica: significa cessão, doação, venda de alguma coisa que se possua privativamente. O conceito alienação terá muita fortuna em psicologia (alienação mental) e em política (Rousseau usa o termo alienação para referir-se, no momento do contrato, à cessão de todos os seus direitos em benefício de todos). Em alemão a raiz é, ou "estrangeiro" (*Fremd*) ou "exterior" (*Veräusserung*). Em filosofia, o segundo elemento ganhou a precedência a partir da temática da negatividade, da dilaceração. A alienação designa, então, uma separação e uma oposição consigo mesmo. Em Hegel, por exemplo, a alienação é a perda de si mesmo em outro. Esta idéia de alienação-separação vai ser desenvolvida primeiramente por Feuerbach (alienação religiosa) e a seguir por Marx (alienação econômica). Em seus *Manuscritos de 1844*, Marx elenca, assim, diversas formas de alienação ligadas ao

trabalho efetuado no quadro do modo de produção capitalista. O trabalho alienado torna, antes de mais nada, o indivíduo estranho ao produto do seu trabalho, objeto do qual se vê espoliado para o lucro do empregador. Como além disso é coagido e forçado, e não deixa nenhum espaço de liberdade, o trabalho se torna uma coleira (?) para o operário. Este se encontra cada vez mais separado da própria atividade produtiva. Por outro lado, a concorrência organizada pelo capitalista no mercado do trabalho esmigalha a comunidade dos trabalhadores. Quebrada assim a solidariedade, cada indivíduo se encontra isolado dos outros. O trabalho alienado separa, assim, o operário do Homem enquanto ser genérico. O trabalho, essência do Homem, fica reduzido desde então a puro meio de subsistência.

Retomando o esquema por sua conta, Marx quer ir mais longe ainda. Para ele, a propriedade privada é a expressão material e sensível da vida humana alienada, pois impede a síntese entre liberdade e necessidade. A alienação, portanto, não ganha corpo unicamente na esfera religiosa, mas tem, antes de tudo, uma consistência econômica que só vai desaparecer quando se der a radical transformação da sociedade. Quando houver cessado a dominação econômica, então a alienação religiosa, que não é nada mais que o reflexo das contradições materiais, se desvanecerá também. Por que ele fez questão de ir mais longe que Feuerbach? Marx acredita que o trabalho constitui a própria essência da atividade humana. Trabalhando, o ser humano não somente transforma a natureza mas se transforma também a si mesmo. Ora, no modo de produção capitalista, longe de poder realizar-se plenamente por um trabalho livre e gratificante, o operário se vê despojado!

Por mais importante que pareça na problemática inicial, a idéia de alienação vai sendo aos poucos posta de lado no curso da trajetória intelectual de Marx. Sob a sua pena, daí em diante, são o tema da ideologia e depois o do fetichismo da mercadoria que se mobilizam para ajudar a compreender as relações reais que se travam no seio do modo de produção capitalista. A ideologia designa inicial-

mente um movimento filosófico que toma corpo, na França, a partir de 1795, no círculo da Academia das Ciências Morais e políticas. Antoine Destut de Tracy, autor dos *Elementos de ideologia* (1801-1815), é o escritor que melhor personifica esta escola pouco brilhante. Marx se utiliza desse termo "ideologia" e o dota de uma carga crítica. Atribui-lhe a função de dissimulação, de disfarce da realidade. Em *A ideologia alemã*, ele explica que, à semelhança da imagem invertida em fotografia, a ideologia é uma imagem deformada da vida real. Com ela, a prática social se torna opaca devido às representações imaginárias dos próprios seres humanos. A ideologia perturba as relações de produção. Oculta a luta de classes. Mais que uma amálgama de idéias falsas, constitui uma verdadeira arma a serviço da dominação social.

O fetichismo da mercadoria, por fim, não caracteriza tanto o disfarce da vida social como, sobretudo, a mistificação que deixa sua marca nas próprias coisas. Temos a impressão, assevera Marx em *O capital*, que uma mercadoria qualquer se compreende por si mesma e possui vida própria. Na realidade, por trás de um bem que se vai trocar por outro bem se ocultam não somente um dispêndio de trabalho mas, sobretudo, uma relação social determinada (Texto 25).

2.4. Os princípios do materialismo marxiano

O abandono progressivo de Marx de qualquer referência à alienação não se deve ao acaso. É a expressão de uma inflexão teórica e política que o leva a estabelecer os princípios do materialismo histórico. A posição defendida por Marx a partir de 1847 consiste em romper com todas as filosofias especulativas, aquelas que se contentam em dissertar sobre o Ser ou ainda, como acontece em Hegel, reduzir a filosofia da história à história da filosofia. Hegel não oferece nenhuma reflexão sobre o Homem como ser histórico, contenta-se simplesmente, como todos os alemães, em transformar "os chapéus em idéias". Quanto a Marx, ele pretende interessar-se pelas práticas sociais. Renunciando a usar a noção de alienação,

deixa para trás o terreno da consciência para deitar âncora na realidade sensível.

Depois de seu encontro com Engels, Marx começa a sensibilizar-se verdadeiramente pela economia. Vai, a partir desse momento, pôr a ênfase sobre o papel determinante "em última instância" do fator econômico. "Deve-se investigar a anatomia da sociedade na economia" – observa ele no prefácio da *Contribuição à crítica da economia política* (1859). Melhor dizendo, a maneira como se produz a vida material condiciona a vida social, política e intelectual em geral.

> Não é a consciência dos homens que determina a realidade; ao contrário, a realidade social é que determina a sua consciência (Karl Marx, *op. cit.*, p. 1859).

Texto 25

MARX – O fetichismo da mercadoria

Uma mercadoria parece, à primeira vista, uma coisa trivial e clara e evidente. Nossa análise mostrou, ao contrário, que é uma coisa muito complexa, repleta de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas. Enquanto valor de uso, nela não existe nada de misterioso, quer ela satisfaça as necessidades do ser humano por suas propriedades, quer as suas propriedades sejam produzidas pelo trabalho humano, é evidente que a atividade do ser humano transforma as matérias fornecidas pela natureza de maneira a torná-las úteis. A forma da madeira, por exemplo, se modifica, caso se use para fazer uma mesa. Todavia, a mesa continua sendo madeira, coisa comum e que cai sob os sentidos. Mas uma vez que ela se apresente como mercadoria, aí a coisa muda totalmente de figura. Ao mesmo tempo apreensível e inapreensível, não lhe basta pôr os pés sobre o chão, ela se ergue, por assim dizer, sobre sua cabeça de madeira diante das outras mercadorias e se entrega a caprichos mais estranhos do que se ela se pusesse a dançar (...).

De onde provém, então, o caráter enigmático de produto do trabalho desde o momento em que assume a forma de mercado-

ria? Evidentemente, dessa própria forma. O caráter de igualdade dos trabalhos humanos adquire a forma de valor dos produtos do trabalho; a medida dos trabalhos individuais por sua duração adquire a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; enfim, as relações dos produtores, nas quais se afirmam os caracteres sociais de seus trabalhos, adquirem a forma de uma relação social dos produtos do trabalho. Eis o motivo pelo qual esses produtos se convertem em mercadorias, isto é, coisas que caem e não caem sob os sentidos, ou coisas sociais (...).

É somente uma relação social determinada dos seres humanos entre si que reveste aqui, para eles, a forma fantástica de uma relação das coisas entre as coisas. Para encontrar uma analogia a esse fenômeno, é necessário procurá-la na região nebulosa do mundo religioso. Aí os produtos do cérebro humano ganham o aspecto de seres independentes, dotados de corpos particulares, em comunicação com os seres humanos e entre eles. O mesmo ocorre com os produtos da mão do ser humano no mundo da mercadoria. Pode dar a isso o nome de fetichismo ligado aos produtos do trabalho, desde que se apresentem como mercadorias, fetichismo inseparável deste modo de produção.

Em geral, objetos de utilidade não se tomam mercadorias a não ser porque são produtos de trabalhos privados, executados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados forma o trabalho social. Como os produtores não entram socialmente em contato senão pela troca de seus produtos, é só dentro dos limites dessa troca que se afirmam em primeiro lugar os caracteres sociais de seus trabalhos privados. Ou então, os trabalhos privados não se manifestam na realidade como divisões do trabalho social a não ser pelas relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e indiretamente entre os produtores. Daí resulta que para estes últimos as relações dos seus trabalhos privados *aparentam* aquilo que *são*, isto é, não relações sociais imediatas das pessoas em seus trabalhos mesmo, mas antes *relações sociais entre as coisas* (Karl Marx. *O capital* [1867], livro I. Paris, Gallimard/La Plêiade/"Oeuvres", Economie I, 1965, p. 604-607).

Armado com este ponto de vista materialista, Marx realiza uma leitura original da história: a história vem a ser, para ele, uma série de modos de produção que se encadeiam uns nos outros de forma dialética (Baliza 13). Um modo de produção é o conjunto de uma infra-estrutura e de formas superestruturais. A infra-estrutura se caracteriza pela natureza das forças produtivas (instrumentos de produção, trabalho) bem como pelas relações técnicas e sociais de trabalho. Pelo simples efeito de reflexo, o conjunto determina a superestrutura: religião, família, Estado, direito, moral, ciência... Neste esquema, as revoluções sociais, produto das contradições entre as instituições e as forças produtivas em constante desenvolvimento, pontuam o desenrolar de uma história que tende para o advento do comunismo.

Baliza 13

Do comunismo primitivo ao imperialismo

Segundo Marx, a história humana segue uma evolução balizada por cinco etapas importantes: a comunidade primitiva (não existe ainda propriedade privada), o regime escravista (surge a dominação do homem sobre o homem), o regime feudal (o mais importante é a propriedade de terras e começam a ganhar vigor as forças produtivas), o capitalismo (propriedade privada dos meios de produção), o socialismo (socialização dos meios de produção e enfraquecimento do Estado) e, afinal, o comunismo.

De modo semelhante à redenção ou ao momento supremo da reconciliação no Estado mundial em Hegel, o comunismo marxiano vem encerrar a evolução de uma humanidade cujo percurso só vai ganhar sentido quando passa pelo filtro da contradição e da dialética. No comunismo primitivo, os seres humanos não conhecem conflitos, mas estão sujeitos à natureza. Ao preço das lutas de classes que as dilaceram, as formações sociais seguintes contam com o benefício de um desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, com um enriquecimento coletivo. Deve raiar, por fim, a era do humanismo positivo, a etapa do comunismo final em cujo seio o domí-

nio perfeito da natureza se articula com uma sociedade sem classes e reconciliada consigo mesma.

Lenin vai propor uma tipologia muito mais sofisticada, mas que só leva em conta o capitalismo europeu. Lenin distingue o capitalismo manufatureiro (séculos XVII-XVIII), o capitalismo concorrencial (século XIX), o capitalismo monopolista (início do século XX) e o capitalismo monopolista de Estado. Seguindo a linha de análise do economista Rudolf Hilferding, e em uma época marcada pelo colonialismo europeu, Lenin explica além disso (*O Imperialismo, fase suprema do capitalismo*, 1916), que o capitalismo contemporâneo se desenvolve por exportações de capitais. Atinge assim um estádio, o do imperialismo, que se traduz pela ação determinante dos monopólios e dos bancos no âmbito internacional. Longe de qualquer fatalismo, Lenin deduz daí que o capitalismo se desenvolve de maneira desigual conforme as indústrias e os países. Para destruir a cadeia imperialista, a estratégia revolucionária vai consistir, por conseguinte, em quebrar-lhe o elo mais fraco.

2.5. Os fundamentos de uma sociologia das classes sociais

As teses de Marx são de fato muito mais complexas do que possam parecer, tendo em vista apenas o determinismo precedente. No coração da tensão que anima toda a sua obra jaz uma pergunta: será a história que molda os seres humanos ou estes últimos, por sua luta, contribuem para forjar, eles mesmos, o seu destino? Aceitando igualmente o segundo ramo da alternativa, Marx é logicamente levado a refletir sobre a questão das classes sociais. Na maioria das vezes se conservou deste último, com base na leitura do *Manifesto comunista*, uma análise trans-histórica que explica a evolução política e a história da sociedade pela dinâmica da luta das classes (Texto 26). Aqui ainda, o ponto de vista é mais matizado que possa parecer. Ao longo de suas obras, e não sem a influência de autores como Lorenz von Stein, Augustin Thierry..., Marx sempre de novo se lança à análise desse problema. O capítulo LII

do terceiro volume de *O capital* (capítulo que Marx deixa inacabado) deveria assim tratar exclusivamente desse tema.

Texto 26

MARX – História e luta de classes

A história das sociedades até nossos dias é a história da luta das classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, arrendatário e companheiro, numa palavra opressores e oprimidos, se acharam em constante oposição; travaram uma luta sem quartel, ora disfarçada, ora aberta, que sempre terminava ora por uma transformação revolucionária de toda a sociedade, ora pela ruína das diversas classes em luta.

Nas épocas históricas antigas encontramos em quase toda a parte uma organização completa da sociedade em classes diferentes, uma hierarquia variegada de posições sociais. Na Roma Antiga temos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos; na Idade Média, senhores, vassalos, mestres, companheiros, servos; e, em quase cada uma dessas classes, novas divisões hierárquicas.

A sociedade burguesa moderna, que surgiu das ruínas da sociedade feudal, não superou os velhos antagonismos de classe. Ela instituiu novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta.

Todavia nossa época – a época da burguesia – distingue-se das outras por um traço particular: ela simplificou os antagonismos de classes. Cada vez mais, a sociedade divide-se em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes que se enfrentam diretamente: a burguesia e o proletariado.

Os cidadãos da periferia das primeiras cidades surgiram dos servos medievais; entre eles é que se formaram os últimos elementos da burguesia.

O descobrimento da América, a circunavegação da África ofereceram à nascente burguesia um novo campo de ação. Os mercados das Índias Orientais e da China, a colonização da

América, o comércio com as colônias, o crescimento dos meios de troca e das mercadorias em geral propiciaram ao comércio, à navegação, à indústria um progresso até então desconhecido; do mesmo modo, apressaram o desenvolvimento do elemento revolucionário no seio de uma sociedade feudal em decomposição.

O antigo modo de produção – feudal ou corporativo – não bastava mais às necessidades que cresciam simultaneamente com os novos mercados. A manufatura veio substituí-lo. Os arrendatários foram substituídos pelos pequenos industriais; a divisão do trabalho entre as diversas corporações desapareceu diante da divisão do trabalho no próprio interior das oficinas.

No entanto, os mercados não cessavam de estender-se, enquanto aumentavam as necessidades. A própria manufatura logo se tornou também insuficiente. Então o vapor e as máquinas vieram revolucionar a produção industrial. A manufatura teve que ceder o lugar à grande indústria moderna e os pequenos industriais se viram destronados pelos milionários da indústria, chefes de exércitos industriais: os burgueses modernos.

A grande indústria fez nascer o mercado mundial, que o descobrimento da América tinha preparado. O mercado mundial deu um enorme impulso ao comércio, à navegação, às vias de comunicação. Como resultado, esse desenvolvimento acarretou o progresso da indústria. À medida que a indústria, o comércio, a navegação, as ferrovias ganharam maior extensão, a burguesia crescia, multiplicando seus capitais e rebaixando para um segundo plano todas as classes legadas pela Idade Média (K. Marx & F. Engels. *Manifesto do partido comunista* [1848]. Paris, Gallimard/La Plêiade/"Oeuvres", Economie I, 1965, p. 161-163).

Na época em que o "jovem" Marx escreve, as classes são essencialmente definidas a partir da distribuição da renda. Marx se contenta de início a opor, por sua parte, uma classe urbana a uma classe rural. Mas ele afina rapidamente o seu esquema de análise e conserva um critério decisivo de demarcação: o lugar dos indiví-

duos nas relações de produção. A estruturação em classes remete, portanto, a um princípio de organização: a oposição capital/trabalho. A apropriação privada dos meios de produção e a utilização desses meios de produção com o fim de explorar os assalariados é o que distingue propriamente os capitalistas. Como não possuem nenhum outro meio de sobreviver, os assalariados se vêem forçados por seu turno a vender a sua força de trabalho. Esta é a lei do capital. Na pena de Marx, é o que se terá compreendido, o capital não se reduz a uma dimensão puramente material mas designa uma relação social, relação historicamente constituída e que tende a se estender sempre mais na sociedade capitalista.

Mais explicitamente ainda, Marx enumera três critérios determinantes na definição de uma classe social: o lugar nas relações de produção (papel desempenhado na produção, na circulação e distribuição das riquezas), a participação nos antagonismos sociais (que se manifesta na luta pelo poder político) e a consciência de classe. Esta consciência de classe nasce de dois elementos fundamentais: a progressiva superação da concorrência entre operários e a organização autônoma e independente da classe operária. Servindo-se da linguagem hegeliana, ele distingue as classes em classe em si (conjunto de indivíduos que têm interesses objetivos de classe comuns, mas sem terem consciência disso) e classe para si (dotada de uma consciência de classe). Os camponeses franceses, que Marx compara, em *O dezoito brumário de Luís Napoleão Bonaparte*, a um saco de batatas, constituem um exemplo típico de classe em si (Texto 27).

Texto 27

MARX – Os camponeses parcelares

Os Bourbons tinham sido a dinastia das grandes propriedades de terra, os Orléans, a dinastia do dinheiro: os Bonapartes são a dinastia dos camponeses, isto é, da massa da nação francesa. O eleito dos camponeses não é o Bonaparte que se submetia ao Parlamento, é aquele que dissolveu e cassou o Parlamento burguês. Durante três anos, as cidades tinham conseguido falsear o sentido da eleição de 10 de dezembro e frustrar os camponeses do restabelecimento do Império. A eleição de 10 de dezembro de 1848 não obteve o seu pleno efeito a não ser pelo golpe de Estado de 2 de dezembro de 1851.

Os camponeses parcelares formam uma massa enorme, cujos membros vivem todos na mesma situação, mas sem serem ligados por muitas relações. Seu modo de produção os isola uns dos outros, em vez de estabelecer entre eles um comércio recíproco. Este isolamento é ainda aumentado pelo mau estado dos meios de comunicação e pela pobreza dos camponeses. Seu campo de produção, a parcela, não permite, em sua cultura, nenhuma divisão do trabalho, nenhuma aplicação da ciência, portanto diversidade de desenvolvimento, variedade nos talentos, riqueza na situação social. Cada família de camponeses se basta mais ou menos a si mesma, produz diretamente a maior parte do que consome e ganha assim os seus meios de subsistência por uma troca com a natureza, mais do que por um comércio com a sociedade. A parcela, o camponês e sua família; ao lado, outra parcela, outro camponês e outra família. Uma certa quantidade de famílias constitui uma aldeia, e uma certa quantidade de aldeias forma um departamento. A grande massa da nação francesa é assim constituída por uma simples soma de grandezas do mesmo nome, mais ou menos como um saco de batatas é formado de batatas. Pelo fato de viverem em condições econômicas de existência que distinguem o seu modo de existência, seu interesse e sua cultura dos das outras classes e as situam reciprocamente como inimigas, milhões de famílias constituem uma classe, e pelo fato

de só se acharem unidos por um laço puramente local, pelo fato de que a identidade dos seus interesses não cria comunidade, nem união nacional, nem organização política, os camponeses parcelares não constituem classe. São, por conseguinte, incapazes de se fazerem prevalecer em seu próprio nome, quer por um parlamento, quer por uma convenção. Não podem representar-se a si mesmos; é necessário que tenham representantes fora do seu meio (K. Marx. *O 18 Brumário de Luís Napoleão Bonaparte*. Paris, Costes, 1928, p. 313-314).

Quando aborda o problema das classes sociais de modo empírico, Marx mostra que a complexidade da realidade social não poderia submeter-se tão facilmente a um antagonismo dual fundado na razão. Em *O manifesto* ele elenca, por exemplo, cinco classes: em *A luta das classes na França* (1848-1850), distingue sete classes diferentes. O número sobe até oito em *O dezoito brumário*, com a burguesia financeira, a burguesia industrial, a burguesia comercial, a pequena burguesia, o grupo tecno-burocrático-militar, o campesinato, o proletariado e, enfim, o lumpemproletariado! Todos os escritos sociológicos de Marx indicam claramente que o número e as combinações entre as classes sociais estão ligados a configurações históricas dadas. Assim, por exemplo, a Revolução de 1848: enquanto os banqueiros estavam de fato no poder, o Príncipe Presidente pôde apoderar-se deste graças a uma coalizão implícita entre a classe burguesa industrial e a classe camponesa.

Marx continua no entanto persuadido de que, a longo prazo, a história trabalha no sentido do fracionamento binário da sociedade. A incessante extensão da lógica do capital precipita comerciantes, artesãos... na condição de proletários. Por isso Marx passa pelo escalpelo da análise esses dois atores centrais do modo de produção capitalista, os burgueses e os proletários. Em *O manifesto* ele reconhece, a princípio, o papel revolucionário da burguesia que

> afogou os frêmitos sagrados do êxtase religioso, o entusiasmo cavalheiresco da mentalidade pequeno-burguesa nas gélidas águas do cálculo egoísta. Ela fez da dignidade pessoal um simples valor de troca... Numa palavra, em lugar da exploração mascarada pelas ilusões religiosas e políticas, estabeleceu uma exploração aberta, direta, brutal.

Agentes fanáticos da acumulação, os capitalistas não se cansam de acentuar a exploração dos assalariados, concentrar sempre mais os meios de produção até que se tornem – pelo jogo das contradições internas ao capitalismo – os seus próprios coveiros.

Se Marx considera, ao contrário, a classe operária como o sujeito da história, a única classe social apta a se auto-emancipar e libertar toda a humanidade, de bom grado reconhece que este processo não é algo evidente. Com efeito, é só depois de ter tomado consciência do seu papel histórico e revolucionário que o proletariado vai centralizar todos os meios de produção nas mãos do Estado. Este é o programa esboçado por Marx em 1875 (*Crítica do programa de Gotha*), o de um período preliminar ao comunismo: a ditadura revolucionária do proletariado. Este momento histórico decisivo permitirá destruir toda dominação de classe e implicará, então, com muita lógica, o desaparecimento do Estado (Texto 28).

Texto 28

Marx – Crítica do programa de Gotha

Em uma fase superior da sociedade comunista, Quando houverem desaparecido a escravizadora subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, por conseguinte, a oposição entre o trabalho intelectual e o trabalho corporal; quando o trabalho houver se tornado não apenas o meio de viver mas ainda a primeira necessidade da vida; quando, com a plena realização universal dos indivíduos, as forças produtivas houverem aumentado, e todas as fontes da riqueza cooperativa jorrarem com abun-

dância –, só então será possível escapar de uma vez para sempre do estreito horizonte do direito burguês, e a sociedade poderá escrever nas bandeiras: "De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades" (...).

O Partido Operário Alemão – pelo menos se ele assume este programa – mostra que as idéias socialistas nem mesmo o tocaram de leve; em lugar de considerar a sociedade existente (e isto vale para toda sociedade futura) como o *fundamento* do Estado existente (ou futuro para a sociedade futura), trata-se ao contrário o Estado como uma entidade independente, que possui seus próprios *fundamentos intelectuais e morais, suas próprias liberdades.*

Enfim e sobretudo, que monstruoso abuso o programa não faz das expressões "Estado existente", "sociedade existente", e que confusão, mais monstruosa ainda, a respeito do Estado, ao qual dirige suas reivindicações!

A "sociedade existente" é a sociedade capitalista, que existe em todos os países civilizados, mais ou menos libertada dos vestígios da Idade Média, mais ou menos modificada pelo desenvolvimento histórico particular a cada país, mais ou menos evoluída. Em contrapartida, o Estado "existente" muda com a fronteira de cada país. No Império prussiano-alemão, ele é diferente daquele da Suíça, na Inglaterra e nos Estados Unidos. O "Estado existente" é portanto uma ficção.

No entanto, todos os diferentes Estados dos diferentes países civilizados, a despeito da multiplicidade de suas formas, têm isto em comum: o seu terreno é a sociedade burguesa moderna, com um capitalismo mais ou menos desenvolvido. Possuem, portanto, certos caracteres essenciais em comum. Neste sentido é que se pode falar de "Estado existente" por oposição ao futuro, quando o terreno onde ele se enraíza, a sociedade burguesa, houver cessado de existir.

Daí se levantar esta questão: que transformação vai sofrer o sistema de Estado na sociedade comunista? Noutros termos, que funções sociais nele subsistirão, que sejam análogas às atuais funções do Estado? Esta questão exige uma resposta que não pode ser senão científica, e não é acoplando de mil maneiras a

palavra Povo à palavra Estado que se fará avançar o problema uma polegada.

Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista situa-se o período de transformação revolucionária de uma para a outra. A esse período corresponde igualmente uma fase de transição política em que o Estado não poderia ser outra coisa senão *a ditadura revolucionária do proletariado* (K. Marx. *Crítica do programa do partido operário alemão* [1875]. Paris, Gallimard/"Oeuvres", Economie I, 1965, p. 1420 e 1428-1429).

2.6. Marx, crítico da economia política clássica

Para concluir sua análise da sociedade capitalista, Marx consagra toda a fase final da vida a dar um fundamento científico à análise dos fenômenos econômicos. Nessa matéria, seus escritos mais importantes datam de 1857 (*Grundrisse der Kritik der politische Oekonomie – "Fundamentos da crítica da economia política"*) e vão desaguar em 1867 em *O capital*, obra monumental que ficou inacabada. Só a partir de 1845 Marx leva realmente a sério a economia política. Durante uma viagem à Inglaterra, lê a obra de William Thompson (*Uma pesquisa a respeito dos princípios da distribuição da riqueza*, 1824). Marx vai aderir então à teoria do valor e rever o ponto de vista crítico que ele teria desenvolvido anteriormente sobre os trabalhos do economista David Ricardo.

Marx desmonta primeiro a armadilha da economia "vulgar", aquela que consiste em se ater apenas às aparências do jogo da oferta e da procura para analisar os fenômenos do mercado. Marx, porém, é sobretudo motivado pela crítica da economia política clássica. Como Adam Smith e David Ricardo, os dois mais célebres representantes dessa escola, Marx não tem dificuldade em reconhecer que o trabalho constitui o fundamento do valor dos bens. Diversamente porém destes últimos, postula que o trabalho se nos apresenta sob um duplo aspecto: como trabalho concreto (o traba-

lho tal qual se manifesta de maneira diferente em cada atividade de produção e produz valor de uso) e como trabalho abstrato (o dispêndio de energia comum a todo trabalhador).

Tendo estabelecido essa distinção, mostra Marx que o valor de um bem pode ser expresso quantitativamente pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção, ou seja, o tempo "exigido por todo trabalho, executado com o grau médio de habilidade e de intensidade em condições que, com relação ao meio social dado, são normais" (*O capital*, livro I). Armado com essa teoria do valor, Marx sente-se no dever de radiografar o modo de produção capitalista. Indica, primeiro, que o valor não pode ser reduzido ao preço. Este último não tem sentido a não ser em referência à moeda, "equivalente geral" que facilita a troca das mercadorias. A transformação mercadoria/moeda está, aliás, no coração da lógica do capitalismo. Este último tende menos com efeito ao crescimento absoluto dos objetos do que a um crescimento contínuo da quantidade de valor. Noutras palavras, a ação dos capitalistas se assimila ao ato de colocar em movimento múltiplas formas de capital (industrial, comercial, financeiro) que se trata de valorizar.

Esta lógica está realmente atuando desde a gênese do capitalismo. A partir da acumulação primitiva, processo sangrento realizado desde o fim da Idade Média por meio de guerras, monopólios comerciais, expropriações..., o capitalismo se metamorfoseou: inicialmente mercantil, atingiu depois a sua maturidade industrial. Neste novo quadro histórico, a lógica das trocas não é mais um circuito Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria (M-D-M), onde o ser humano produz e vende para adquirir outras mercadorias. Ela se acha agora submetida a um imperativo constante de valorização: o ser humano compra para vender e efetuar um lucro. É o circuito D-M-D' (com D' > D).

Mas como é que os capitalistas podem, no fim das contas, obter um valor D' superior àquele que investiram inicialmente? O segredo reside na mais-valia e na exploração, dois pivôs do sistema ca-

pitalista cuja existência e cujo mecanismo Marx se esforça por desvelar. A mais-valia corresponde à diferença entre o valor de uso da força de trabalho e o seu valor de troca (o salário). Ora, o salário pago permite exatamente a reprodução equivalente à força de trabalho; esta última produz, portanto, um valor superior ao que custa a sua utilização pelo capitalista (Texto 29). Como o trabalho dos assalariados não recebe uma remuneração à altura do seu resultado e os detentores dos meios de produção se apropriam da mais-valia, então, assim conclui Marx, dá-se exploração. Essa usurpação está no âmago dos conflitos de classes. Ela abre um furo num sistema atravessado por contradições (o desenvolvimento das capacidades de produção não é acompanhado por um aumento proporcional da procura...), marcado pela queda tendencial das taxas de lucro e inevitavelmente fadado, por este fato, à falência.

Texto 29

MARX – Mais-valia e reprodução social

O *valor* da força de trabalho é determinado pela quantidade de trabalho necessário para conservá-la ou reproduzi-la, mas o *emprego* desta força não tem outros limites senão os das energias ativas e da força física do trabalhador. O *valor* diário ou semanal da força de trabalho é absolutamente distinto do seu exercício diário ou semanal; da mesma forma, é necessário saber distinguir entre o alimento de que um cavalo necessita e o tempo durante o qual ele é capaz de transportar seu cavaleiro. A quantidade de trabalho que limita o *valor* da força de trabalho do *operário* não impõe nenhum limite à quantidade de trabalho que esta força é capaz de executar. Veja o exemplo do nosso tecelão. Vimos que para renovar todos os dias a sua força de trabalho ele deve produzir todo dia um valor de 3 xelins, e isto trabalhando 6 horas. Ora, isto não o torna incapaz de trabalhar 10, 12 horas ou mais. Acontece que pagando o *valor* cotidiano ou semanal da força de trabalho, o capitalista adquiriu o direito de utilizá-la *du-*

rante todo o dia ou toda a semana. Vai portanto fazer o operário trabalhar durante mais tempo, digamos, *doze* horas por dia. Acima das seis horas necessárias à reprodução do seu salário, isto é, do valor de sua força de trabalho, o tecelão deverá trabalhar *outras seis horas*, que denominarei *horas de sobretrabalho*; este sobretrabalho se realiza em uma *mais-valia* e em um *sobreproduto*. Se o nosso tecelão, que trabalha 6 horas, acrescenta ao algodão um valor de 3 xelins, um valor perfeitamente igual ao seu salário, ele acrescentará em 12 horas um valor de seis xelins, e produzirá *um excedente de tecido proporcional*. Como vendeu sua força de trabalho, o valor total do produto que ele criou pertence ao capitalista, proprietário temporário da força de trabalho. Este vai desembolsar 3 xelins e realizará assim um valor de 6 xelins. Terá, com efeito, desembolsado um valor no qual estão cristalizadas 6 horas de trabalho e recebeu em troca um valor no qual estão cristalizadas 12 horas de trabalho. Repetindo essa operação cada dia, o capitalista desembolsará cada dia 3 xelins e embolsará 6, metade dos quais servirá para pagar um novo salário e a outra metade constituirá uma *mais-valia* pela qual o capitalista não paga equivalente algum. É sobre esta modalidade de *troca entre o capital e o trabalho* que se funda a produção capitalista. Este sistema, o do assalariado, tem como resultado constante reproduzir o trabalhador como trabalhador e o capitalista como capitalista (K. Marx. *Salário, preço e lucro* [1865]. Paris, Gallimard/La Plêiade/"Oeuvres", Economie I, 1965, p. 512-513).

Vamos ser mais explícitos ainda; contrariamente aos economistas clássicos (de modo particular Jean-Baptiste Say), Marx afirma inicialmente que uma vez produzido um bem, este não encontra necessariamente saída. Marx empreende uma crítica mais fundamental ainda do modo de produção capitalista quando enuncia as leis "tendenciais" desse sistema, tendência ao nivelamento por igual das taxas de lucros entre setores e, sobretudo, declínio tendencial da taxa de lucro. A lógica deste último movimento é a seguinte: constantemente sequiosos de lucro, os detentores dos

meios de produção fazem concorrência entre si e acumulando e concentrando sempre mais capital.

Essa modernização tem por fim explícito o aumento da mais-valia (aumentando a produtividade, alongando o tempo de trabalho...) e portanto do lucro. Dá-se, por este fato, uma substituição crescente entre trabalho morto (máquinas) e trabalho vivo (assalariados). Ora, somente este último tipo de trabalho é criador de valor. A longo prazo, o sistema não será mais capaz de gerar novas riquezas. Vítima de sua própria lógica, o capitalismo caminha rumo a uma crise inelutável.

3. Os marxismos depois de Marx

Depois do fracasso das revoluções de 1848, o movimento operário só vai novamente entrar em vigor na Europa muito lentamente e de forma desigual conforme os países. Na Inglaterra, se as *Trade Unions* (sindicatos) são toleradas a partir de 1825, o ministério Disraeli só efetua reais concessões sociais a partir de 1874 (supressão de todos os entraves à greve...). Na França, o direito de greve só é reconhecido em 1864, o sindicalismo em 1884. O marxismo, na qualidade de doutrina federativa de uma ação política, só nasce verdadeiramente com a unificação dos socialistas alemães (Gotha, 1875) e a criação, em 1879, sob o impulso de Jules Guesde, da Federação do Partido dos Trabalhadores Socialistas da França (que passou a ser o Partido Operário Francês em 1882). Enfim, as revoluções russas de 1905 e de 1917 sancionam realmente a eficácia da ação comunista.

Como é que os militantes e intelectuais deste final de século administram a herança marxista (Baliza 14)? Na França a doutrina é vulgarizada quando não caricaturada por alguns intelectuais militantes como Gabriel Deville (*Princípios socialistas*, 1896), Paul Lafargue (o genro de Marx, autor de *O direito à preguiça*, 1880) ou ainda Jules Guesde. De fato, longe de se alinhar unilateralmente

e apropriar-se cuidadosamente do conjunto da obra, os herdeiros se utilizam de três vias principais: ou perpetuam desviando-a da tradição utopista; ou se orientam – como na Grã-Bretanha – para um reformismo que apela à ação do Estado; ou, enfim, se lançam a uma verdadeira revisão de Marx. Esta última estratégia faz então a análise sociológica marxista aplicar-se a temas tão centrais como o Estado, a burocracia, as classes sociais ou ainda a nação.

Baliza 14

Revolução e ação revolucionária

As teorias da ação política e do respectivo papel da classe operária, do partido e do Estado constituem um núcleo importante dos debates entre marxistas. O Partido Social-Democrata Russo, fundado em 1895, por iniciativa de Vladimir Illich Ulianov (Lenin, 1870-1924), é o seu teatro privilegiado. Em 1903, por ocasião do Segundo Congresso em Bruxelas, o Partido se vê atravessado por um conjunto de debates que consolidam rapidamente uma total ruptura entre os majoritários (bolcheviques) e os minoritários (mencheviques).

Um primeiro tipo de debate se organiza em torno de três pontos de vista. Jorge Plekhanov é o primeiro a acreditar que a Rússia não se acha pronta para viver uma revolução: é necessário apoiar a burguesia no poder e permitir que ela leve o país à maturidade econômica. Aí então terá chegado a hora de empreender a ofensiva revolucionária. Tomar a iniciativa revolucionária antes da hora seria, como aconteceu com a Comuna de Paris, correr o risco do fracasso. Já Lenin milita em favor de uma revolução proletária que, aliando-se à classe camponesa, permitirá quebrar o elo fraco (a Rússia) da cadeia imperialista. Com o apoio dos mencheviques, Leão Davidovich Bronstein (Trotski, 1879-1940) desvia-se dos pontos de vista de Lenin. Se ele pensa como este último, que o proletariado russo deve conquistar o poder, não acredita na possibilidade de contar para isso com o apoio do campesinato. Trotski preconiza uma nacionalização da indústria e uma socialização da agricultura. Consciente do obstáculo que é o campesinato russo para a realização desse programa, ele

convoca a uma revolução permanente e internacional. Em 1917, Lenin adota igualmente essa posição.

Um segundo ponto de debate é o que se refere ao papel do Partido. Por considerar que o proletariado não é naturalmente capaz de adquirir uma consciência revolucionária, Lenin reivindica a organização de uma vanguarda de revolucionários profissionais (*Que fazer?*, 1904). Esta posição é oposta ainda à de Trotski (que adere apesar de tudo a Lenin quanto a este princípio em 1917), mas também à de Rosa Luxemburgo (1870-1919) (*Greves de massa, partido e sindicato*, 1906). Rosa Luxemburgo, que participou da fundação do Partido Comunista Alemão (1918) e da revolução espartaquista de Berlim (janeiro de 1919), defende uma linha espontaneísta: "os erros cometidos pelo movimento operário revolucionário – escreve ela – do ponto de vista histórico são infinitamente mais fecundos que a infalibilidade do melhor comitê central".

3.1. Socialismo, reformismo e revisionismo

Em sua versão ortodoxa, o marxismo penetrou mais as terras francesas e alemãs, ao contrário da Inglaterra, mais sensível ao reformismo. Isto não impediu a emergência dessa sensibilidade política nos dois primeiros países. Assim, na França, esta última se encarna com o "possibilismo" de Paul Brousse, moderado que se torna majoritário, em 1882, no Congresso da Federação dos Trabalhadores Socialistas da França. Partidário de uma política das possibilidades, Brousse desenvolve uma ótica gestionária visando deslocalizar os serviços públicos em detrimento da ação revolucionária. Na Alemanha, o reformismo assume, a princípio, os traços de Ferdinand Lassalle (1825-1864). Para este historiador da filosofia que se afirma como o líder do movimento operário, importa menos reivindicar a melhora da sorte dos trabalhadores que obter o sufrágio universal de modo a exigir do Estado que atenda aos interesses do maior número. O programa de Gotha (1875), do Partido Social-Democrata Alemão, sob forte influência de Lassalle, sofrerá as críticas acerbas de Marx. Este Partido Social-Democrata,

fundado em 1869 por dois propagandistas da doutrina marxista, August Bebel e Karl Liebknecht, progressivamente vai direcionar sua atuação para vias parlamentares.

Na Inglaterra, após a morte do cartismo em 1858, o socialismo toma feições reformistas com a Sociedade Fabiana (Sidney e Beatriz Webb, George Bernard Shaw), cuja reflexão marca claramente a ação política do Partido Trabalhista. Criada em 1884, essa sociedade reúne intelectuais que não concordam nem com o marxismo nem com o liberalismo. Sociólogos das instituições muito preocupados com a acumulação dos fatos, os esposos Webb consagram uma obra capital (*Democracia industrial*, 1897) à questão sindical. Mostram que os sindicatos têm por objetivo a aplicação de uma "regra comum", noutras palavras, uma regra que entrave a concorrência no mercado de trabalho dando normas para as condições de trabalho e de salário. A negociação coletiva, o seguro mútuo e, enfim, a ação política (transformação das regras comuns em dispositivos legais), constituem os melhores instrumentos para isso. Fundadores da *London School of Economics*, relativamente influenciados pela sociologia organicista de Spencer, os Webb aderem no fim da vida ao comunismo de molde soviético.

E agora, a quantas anda a opção revisionista? O executor testamentário de Engels, Eduardo Bernstein (1850-1932), é o primeiro a negociar. Em nome da consciência do ser humano e de uma volta a Kant, então em voga, Bernstein (*O socialismo teórico e a prática da social-democracia*, 1899) põe-se a elaborar um revisionismo que destrói os fundamentos materialista e dialético da história. Ao mesmo tempo concede à democracia o verdadeiro poder de fecundação socialista. Situando-se além dos interesses de classes, o Estado democrático, alimentando-se com o desenvolvimento capitalista, poderá, de maneira perfeitamente pacífica, dar novo rumo ao processo histórico. Esta é a tese primeira de Bernstein. Com ele vai surgir uma forma de humanismo político que impregnará o

pensamento de muitos socialistas, a principiar pelos franceses Jean Jaurés e Leão Blum.

Sob a influência do grupo fabiano inglês, Bernstein põe também em xeque as grandes teses econômicas e sociológicas de Marx. Sua crítica visa tanto denunciar a inanidade da teoria do valor como também desmistificar a idéia de um empobrecimento constante no seio do sistema capitalista. No cômputo geral, Bernstein elimina o catastrofismo econômico e desposa a tese em favor de soluções políticas que apontam claramente o caminho da social-democracia.

Embora não entre em completo acordo intelectual com Bernstein, Karl Kautsky (1854-1938) deve ser também situado nesta corrente revisionista. Aquele que foi, durante dois anos, o secretário de Engels, ganhou fama por teses que moderam o radicalismo marxiano. À violência como arma para a conquista do poder ele prefere o trabalho de persuasão. A classe operária não tem a capacidade natural de conquistar a própria emancipação. Somente um regime democrático lhe há de garantir os meios de efetuar a passagem para o socialismo.

A crítica do revisionismo foi levada a cabo entre os marxistas em frentes múltiplas da atividade militante e intelectual. Em contraponto a essas teses social-democratas, Rosa Luxemburgo proclama em primeiro lugar a necessidade histórica do processo revolucionário. Se ela concede sem relutância a Bernstein que o crescimento capitalista pôs fim ao processo de empobrecimento na Europa, é para melhor sublinhar o seu caráter temporário. O capitalismo – pensa ela – acha-se em permanente expansão. O imperialismo, que é a sua tradução moderna, toma a forma de um choque entre as grandes potências para conquistar novos mercados. Essas oposições serão, portanto, inevitavelmente mortíferas.

Contra os revisionistas, Lenin também reafirma, alto e bom som, a injunção revolucionária. Denuncia um Kautsky que, para

agradar à burguesia, teria transformado Marx em um "vulgar liberal" (*A revolução proletária e o renegado Kautsky*, 1918). Ora, pensa Lenin, o Estado, mesmo em uma democracia, é ainda e sempre um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante. É, pois, justamente em nome de Marx que é necessário reivindicar o seu desaparecimento pela revolução armada. Quebrar o Estado burguês implica no mesmo lance a morte da democracia.

3.2. Retorno ao problema das classes sociais

Outro tema sociológico importante veiculado nos debates em torno do revisionismo é o das classes sociais. Aqui ainda, Bernstein é o primeiro a abrir fogo. Para ele, quando se quer considerar atentamente que uma classe social se caracteriza, antes de tudo, por critérios econômicos (tipo e nível de renda), então a polarização da sociedade é simplesmente evidente. Nos fatos e contrariando as previsões marxianas, não há como não constatar que as classes médias aumentam em volume (Texto 30).

Este diagnóstico forneceu combustível para uma célebre polêmica entre Bernstein e Kautsky. Este último também constata o crescimento de um corpo social intermediário. Melhor, registra a sua metamorfose: ao lado da pequena burguesia aparece um novo grupo social proveniente da classe culta. Apesar de tudo, afirma Kautsky, este desenvolvimento da classe média continua sendo algo ilusório. Em primeiro lugar porque, se algumas parcelas desta nova classe média são atraídas para o pólo burguês, o alçapão da proletarização se escancara sob os pés dos outros. Em segundo lugar, porque há verdadeiros desempregados que se escondem sob os traços de uma certa pequena burguesia proliferante "cada vez mais depreciada pela oferta sem cessar crescente das forças de trabalho".

Além dessa controvérsia, deve-se chamar a atenção, com Georges Gurvitch, para o desvio principal dessas análises marxistas e leninistas: aquela que consiste em puxar a análise das classes so-

ciais para concepções cada vez mais mecanicistas. Georges Lukács (*História e consciência de classe*, 1923) é o primeiro que dá uma freada decisiva nesse movimento. Pouco preocupado com qualquer recensão empírica dos grupos sociais, Lukács coloca a ênfase sobre a importância de apreender os fenômenos sociais como, em primeiro lugar, "totalidades dialéticas". Eis por que, "como o proletariado se acha posto pela história diante da tarefa de uma transformação consciente da sociedade, é imperioso que surja em sua consciência de classe a contradição dialética entre o interesse imediato e a meta final, entre o momento isolado e a totalidade" (*Ibid.*, p. 96). Numa palavra, a verdadeira consciência de classe proletária não é psicológica, mas é uma consciência global que integra interesse de classe e capacidade de compreender a realidade social em sua totalidade.

Texto 30

BERNSTEIN – O crescimento das classes médias

O moderno modo de produção se define por um crescimento considerável da produtividade do trabalho, coisa que tem como conseqüência um aumento não menos considerável dos bens de consumo. Pode-se, com razão, perguntar para onde vão essas riquezas, que não são consumidas pelos trabalhadores, em razão da fraqueza dos seus salários, e que os próprios capitalistas não conseguiriam absorver, mesmo que tivessem estômagos dez vezes maiores que aqueles que lhes atribui a imaginação popular ou duas vezes mais servos do que têm na realidade. Alguém me há de retorquir que os capitalistas exportam o excedente. Vá lá. Mas não esqueçamos que o comprador estrangeiro paga por seu turno em mercadorias, dado que a moeda metálica desempenha um papel cada vez menos importante no mercado mundial. Com efeito, quanto mais rico em capital um país, tanto maior o volume de mercadorias que importa, pois os países aos quais empresta dinheiro não podem geralmente pagar os juros do empréstimo

a não ser sob a forma de mercadorias. Onde vai desaparecer então a massa das mercadorias que não pode ser absorvida pelo consumo dos capitalistas? Como não vai para os proletários, é simplesmente necessário que haja outras classes encarregadas de absorvê-la. O crescimento contínuo da produção nos coloca, portanto, diante da seguinte alternativa: ou uma elevação progressiva do bem-estar do proletariado ou então uma classe média numerosa (...).

As estatísticas das rendas nos países de industrialização adiantada revelam por uma parte a mobilidade, a fluidez e a insegurança do capital na economia moderna; os rendimentos e as fortunas são, em proporções crescentes, riquezas de papel que uma rajada de vento pode facilmente dispersar. Mas fica sempre de pé que a hierarquia dos rendimentos não entra absolutamente em contradição com a hierarquia das unidades econômicas na indústria, no comércio e na agricultura. A escala dos rendimentos e a escala das empresas revelam na sua estrutura um paralelismo bem evidente, sobretudo no que tange às categorias médias. Estas não estão em parte alguma diminuindo: ao contrário, nós as vemos aumentar quase em toda a parte em proporções consideráveis. O que elas abandonam à grande empresa, vão depois recuperá-lo pelo sistema da ascensão social, e a proletarização é compensada pela difusão da riqueza geral devida à industrialização. Se o desmoronamento da sociedade moderna depende do desaparecimento das categorias médias situadas entre o vértice e a base da pirâmide social, se tem por condição a sua absorção pelos extremos, a grande empresa e o proletariado, então esse desmoronamento, na Inglaterra, na Alemanha e na França, não está mais perto hoje, em 1899, do que em qualquer momento do século XIX (E. Bernstein. A evolução econômica da sociedade moderna. *In: Os pressupostos do socialismo* [1899]. Paris, Seuil, 1974, p. 84-85 e 103-104).

3.3. A burocracia e a nação

A evolução da sociedade russa pós-revolucionária e de modo mais geral a ereção, no decurso do século XX, de estados burocráticos nos países do Leste Europeu diminui sem contestação a pertinência heurística das teses marxistas sobre o Estado e as classes sociais. Logo, no entanto, os marxistas tiveram que se interessar pela "burocracia" (palavra inventada em 1745 por um economista fisiocrata, Jean Claude Vincent de Gournay, para caracterizar o governo prussiano). Observando a Alemanha do século XIX, Marx é o primeiro que mostra, em sua *Crítica da filosofia do Estado de Hegel,* que a burocracia não é nem uma classe nem uma camada social, porque ela tira sua existência da divisão em classes. Dependente da classe dominante, ela possui, no entanto, uma relativa autonomia que a leva a erigir a incompetência em sistema, a se comportar diante do exterior como uma hierarquia fechada. E não somente gera o culto da autoridade mas funciona igualmente segundo as regras de um materialismo bastante sórdido: o burocrata faz do objetivo do Estado o seu objetivo privado (é a caça aos postos superiores).

Em *O Estado e a Revolução* (1917), Lenin retoma o fio da discussão e sublinha que, produto do Estado, a burocracia e o exército permanente constituem duas formações "parasitas" no corpo da sociedade burguesa. A grande burguesia e as camadas superiores do campesinato, dos pequenos artesãos, dos pequenos comerciantes... fornecem o contingente dos burocratas. Mudando de *status*, estes últimos se separam do resto do povo e ligam sua sorte àquela da classe dominante. Aplicada à sociedade soviética, a crítica da burocracia levou Trotski (*A revolução traída,* 1936) a definir a URSS como um sistema intermediário entre o socialismo e o capitalismo. Caracterizado pela degeneração do Estado operário, do sistema de produção e, sobretudo, da transformação dos partidos em burocracia, o regime é parasitado por uma burocracia que Trotski se recusa a assimilar a uma classe "capitalista de Estado".

Se as instâncias às quais a classe operária delegou o poder só fizeram segregar ditadura e abuso, em nenhum caso os burocratas podem arrogar-se títulos ou ações sobre os meios de produção. Por este fato, e em consonância com a teoria marxista, não se pode definir a burocracia como classe dirigente. Mas sempre fica de pé que a burocracia soviética adquiriu, mais que em qualquer outro regime político anterior, uma independência que a coloca na posição de "camada social privilegiada e dominante". Traidora da revolução, conclui Trotski, tornou-se "uma casta sem controle, estranha ao socialismo".

Além da burocracia, o problema da nação questiona o ponto de vista materialista e dialético clássico. Quais serão, nesta matéria, as posições das grandes figuras do marxismo? Para Marx e Engels, primeiramente, a nação é apenas um fenômeno histórico transitório. De fato, como observou Leszek Kolakowski:

> Não se acha nada nos escritos de Marx e Engels que se possa chamar de uma teoria do fenômeno nacional; neles não se acha nenhuma explicação sobre a maneira de abordar teoricamente a divisão étnica da humanidade quando confrontada com a divisão de classe (Leszek Kolakowski. *O espírito revolucionário*, 1978).

Devedores da filosofia hegeliana e do cosmopolitismo das Luzes, Marx e Engels pensam mais exatamente que os grandes Estados nacionais, as nações históricas acabarão colonizando todas as pequenas nacionalidades, sendo a meta final o desaparecimento dos Estados feudais em benefício de uma sociedade comunista mundial. Por isso, conservando a divisão hegeliana entre povos históricos (que produziram formas de Estado fixas e possuem um direito à existência) e povos não-históricos (fadados à inelutável absorção), Engels refuta de maneira absoluta todo direito à autodeterminação dos povos, direito que lhe parece mera invenção do tzarismo a fim de justificar a divisão da Polônia. A ascensão das

aspirações nacionalistas na Europa Central desmentiu as intuições de Marx e de Engels e forçou os marxistas a refletir de novo sobre o problema da nação.

Lenin é o primeiro que não se mostra fundamentalmente hostil ao princípio de autodeterminação: de fato ele é apenas, a seu ver, o meio de acelerar o despertar da consciência das minorias oprimidas, de avivar uma energia revolucionária. Já o ponto de vista de Rosa Luxemburgo é completamente outro e muito mais rígido. Para a revolucionária alemã, a nação é um artifício intelectual que constitui um espaço dividido antes de tudo em classes sociais. A idéia de interesse nacional não passa, portanto, de um estratagema burguês que convém denunciar. Vai caber de fato ao austro-marxismo o mérito de reabilitar, no próprio corpo da doutrina marxiana, a idéia de nação. E com razão: antes de 1918, um dos problemas cruciais da Áustria é precisamente o de sua identidade nacional! Nascido no alvorecer do século XX, o austro-marxismo se constitui em Viena, primeiro como simples ponto de encontro entre intelectuais e, depois, se transforma em movimento político, antes de se extinguir em meados dos anos trinta com a ascensão do totalitarismo. Sob a égide de Otto Bauer, um dos principais dirigentes da social-democracia austríaca do pós-guerra, desenvolve-se um ponto de vista antitético ao de Luxemburgo. Para Bauer, a nação constitui uma real entidade política estável, verdadeiro produto natural e cultural. Por isso, afirmam os austro-marxistas, a defesa e a consideração da nação se mostram igualmente cruciais na marcha para o socialismo.

A sociologia na virada do século

Herdeira de uma longa tradição intelectual, a sociologia adquire sua autonomia e se institucionaliza lentamente (criação de sociedades científicas, reconhecimento na universidade...) nos principais países que a viram nascer, no fim do século XIX e no limiar do século XX. Além das revoluções políticas e industriais propícias, como se viu, a múltiplas reflexões sobre a organização e a mudança social, a segunda metade do século XIX é um período de aceleração em matéria de descobertas científicas. Os debates sobre o estatuto das ciências históricas, o papel da ciência e da moral etc. constituem os marcos, portanto, da gênese da sociologia (Baliza 15).

Outros fatores vêm ainda influenciar este nascimento. A vigorosa ascensão da Alemanha e dos Estados Unidos no plano econômico, a fundação de partidos social-democratas e o relativo declínio do liberalismo, o crescimento dos Estados-nações e das burocracias... constituem o pano de fundo histórico desta virada de século e oferecem muita matéria para reflexão. A guerra franco-alemã e o estatuto da Alsácia-Lorena, por exemplo, provocam novos debates sobre o tema da nação. Será necessário, assim, reconhecer a nação a partir da existência de um passado, de tradições comuns ou, ao invés, convém fundá-la pelo esforço da vontade livre de um povo? A esta questão Ernest Renan, autor em cuja obra não faltam

contradições e que professava a inferioridade da raça semita, responde definindo a nação como "o plebiscito de todos os dias" (*O que é uma nação?*, 1884).

Baliza 15

As mutações intelectuais do século

O século XIX é, de modo todo particular na Alemanha, um momento de ruptura com as Luzes. Desde o início do século, e nos domínios mais diversos (gramática comparada, filologia, hermenêutica...), a abstração dá lugar a uma lógica heurística que visa restituir a singularidade de cada cultura e de cada época. O jurista Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) e o historiador Leopold von Ranke (1795-1886) são as duas grandes figuras de proa desta escola histórica que deseja se afastar de Hegel, renunciando a perceber na humanidade um "Deus em devir que se gera a si mesmo por um processo espiritual" (Ranke, "Sobre as épocas da nova história"). Unicamente Deus conhece a história universal. Os seres humanos devem, portanto, mostrar-se modestos. Assim, o imperativo deve ser este: descrever e analisar a realidade empírica. É neste movimento de turbulência intelectual que vai nascer, no início do século XX, a sociologia alemã.

Além do debate na Alemanha sobre as ciências históricas, o século tem a marcá-lo a publicação, em 1859, da obra de Darwin: *Da origem das espécies por meio da seleção natural*. Neste livro o autor defende uma teoria da seleção das espécies pela ação direta ou não do meio. Rapidamente, a partir das teses transformacionistas do naturalista Jean-Baptiste Lamarck (1744-1839) e do desenvolvimento em oposição às idéias do próprio Darwin, constitui-se um "darwinismo social". Essa tendência encontra uma ilustração bem clara com as teses do francês Hyppolyte Taine (1828-1893), defensor de uma forma de determinismo racial, cujo objetivo é legitimar a oposição entre raças superiores e inferiores. A antropossociologia, doutrina que assimila evolução biológica e evolução social, inscreve-se nesta mesma linha de pensamento: tentando uma síntese entre darwinismo e marxismo, Georges Vacher de Lapouge mescla, assim, luta de classes e luta de raças. Arthur de Gobineau (1816-1882)

(*Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, 1853) oferece uma versão um pouco diferente desse darwinismo. Em sua obra, ele deplora, em nome da civilização, o declínio do sangue ariano.

A economia toma uma nova feição com o aparecimento no debate dos anos 1870 dos marginalistas (Léon Walras, Karl Menger e Stanley Jevons). Graças ao instrumental matemático, o comportamento dos agentes, o equilíbrio dos mercados e da economia podem ser formalizados. Raciocinando com o auxílio de um modelo de indivíduo abstrato em um universo de concorrência perfeita, esses economistas assentam as bases da doutrina neoclássica, corrente que se tornou hoje dominante. Desenvolve-se ao mesmo tempo a escola austríaca, cujos principais representantes são Friedrich von Wieser e Eugen Böhm-Bawerk (1851-1914), autor de uma teoria do circuito de produção.

Ulteriormente, Joseph Schumpeter (1883-1950) alcança notoriedade por trabalhos mais "heterodoxos" sobre os ciclos e a inovação.

Depois de 1850 a psicologia também sofre uma metamorfose. A nova psicologia não se mostra mais simplesmente preocupada com a introspecção, mas recorre ao método experimental que combina observações e medidas. Na França, os nomes de Théodule Ribot (1830-1916) e de Alfred Binet (1857-1911) encarnarão a novidade. Na Alemanha, Wilhelm Wundt (1832-1920) pode ser considerado como a personalidade mais eminente da época. Este filósofo com formação científica funda em 1879 um laboratório de psicologia experimental em Leipzig. Escreve, aliás, uma volumosa *Psicologia dos povos* (1900-1920, dez tomos), estudo que aborda a psicologia dos povos, seus modos de vida, suas línguas e seus mitos. Outras escolas, como o behaviorismo, a psicologia da forma (Gestalt) e a psicologia social vão surgindo e concorrendo entre si. Mas é Sigmund Freud (1856-1939), o fundador da psicanálise, que instaura uma verdadeira ruptura epistemológica. Sua teoria se baseia na idéia segundo a qual uma tríade – o Ego (Eu), o Id (Isto) e o Super-Ego (Super-Eu) – constitui o fundo de cada personalidade. Abordando o campo do inconsciente, Freud abre numerosas pistas de pesquisa sobre a família, a religião, os mitos ou ainda o controle social.

Nesta segunda metade do século XIX, não somente as ciências humanas se desenvolvem e se transformam, mas as ciências físicas e biológicas obtêm igualmente consideráveis progressos (descoberta dos raios-X por exemplo). Esse rápido crescimento vai ter influências diretas sobre as concepções da sociedade. Torna-se então muito forte a tentação do "cientificismo". Na França, Ernest Renan (1823-1892) redige um livro inflamado glorificando a ciência (*O futuro da ciência*, 1848). Em *A reforma intelectual e moral* (1872), ele julga que convém "preservar a elite intelectual organizando a sociedade com base em uma aristocracia e submetendo a massa graças aos meios oferecidos pela ciência". Com Renan, a moral deve submeter-se às injunções da ciência. Em uma perspectiva cientificista similar, Taine ambiciona aplicar às ciências morais os métodos da física e mostra haver leis que governam os fenômenos humanos em um determinismo que se acha na articulação de três fatores (raça, meio, momento).

O cientificismo recebe sobretudo a censura de eliminar toda religiosidade erigindo, de modo paradoxal, um novo mito: o da ciência. Não apenas, explicam os anticientificistas, importa separar ciência e moral, mas é necessário se cuidar para não esperar da ciência mais do que ela possa dar. Tal é o sentido das críticas de um Henri Poincaré (1854-1912), adepto de uma teoria "convencionalista" e que sublinha em *A ciência e a hipótese* (1902) a dimensão parcialmente arbitrária de todo instrumento e definição científica. Quanto ao filósofo francês Henri Bergson, vai demonstrar que a ciência não seria capaz de esgotar o real que, por definição, é fluido e móvel. Bergson preconiza, por conseguinte, que se reconheça a intuição como o meio privilegiado para alcançar a essência da realidade. Fora da França, seria necessário mencionar, no vasto movimento anticientificista, os trabalhos do filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938), fundador da fenomenologia. Termo inventado por Johann Lambert, um filósofo da linha kantiana, e depois retomado por Hegel, a fenomenologia é o estudo das vivências da consciência. Com Husserl, a fenomenologia designa explicitamente o estudo descritivo e rigoroso de todos os fenômenos que se apresentam à experiência do sujeito.

Não se pode subestimar, aliás, a importância do quadro nacional em que se desdobram as análises sociológicas. Para Wolf Lepenies (*As três culturas*, 1985), na França, por exemplo, a sociologia sofre desde o nascimento a ameaça da literatura: um autor como Balzac não pretende fazer obra de ciências sociais? A sociologia se desenvolve, portanto, nesse país, imitando as ciências da natureza, constituindo-se de certa maneira contra a literatura. Pode-se caracterizar ainda de outra maneira, e sumariamente, as tradições nacionais nascentes: o positivismo vai predominar na França, o idealismo na Alemanha e a preocupação pelos fatos e pelo pragmatismo na Inglaterra e nos Estados Unidos.

1. Sociologia, organicismo e evolucionismo

Pioneiro da sociologia inglesa, Herbert Spencer (1820-1903) marca fortemente a análise social do fim do século XIX. Esse engenheiro, que depois adere à filosofia e, por um período, ao jornalismo, é um liberal hostil a toda forma de intervenção do Estado. A originalidade de Spencer consiste sobretudo em raciocinar, desde os seus *Princípios de psicologia* (1852-1857) – antes mesmo que fosse publicada *A origem das espécies*, de Darwin –, em termos evolucionistas. A noção de evolução é a coluna vertebral de toda a obra, obra cujos enunciados mais característicos aparecem no livro *O Homem versus o Estado* (1884).

1.1. A sociologia evolucionista de Herbert Spencer

Para analisar o social, Spencer vai buscar inspiração em domínios que lhe são estranhos: a mecânica e a fisiologia. Descobre então, com a lei de Baer, o princípio da evolução: evolução da matéria que "passa de uma homogeneidade indefinida e incoerente a uma homogeneidade definida e coerente". Quando transpõe essa lei para o terreno da história, Spencer infere a partir daí que as sociedades evoluem do homogêneo para o heterogêneo, do simples para

o complexo. O crescimento urbano ligado ao aumento da densidade social, a passagem concomitante de uma divisão mecânica do trabalho a uma divisão orgânica ilustram, a seu ver, perfeitamente essa lei. Convém acrescentar, enfim, outro fator determinante dessa evolução: as conquistas que, agrupando as nações, misturam os seus povos e criam igualmente novas formas de diferenciações sociais.

Assumindo uma oposição totalmente comtiana, Spencer inscreve este movimento de conjunto na lógica que conduz as sociedades de tipo "militar" para um tipo "industrial" (Texto 31). Servindo-se de um material etnográfico e histórico conseqüente, o sociólogo traça a linha de evolução. Esta última tem por extremos, de um lado, sociedades homogêneas com um forte grau de coerção,

Texto 31

SPENCER – Do militar ao industrial

A força conservadora de uma sociedade há de ser tanto maior se em socorro direto de todos os homens em condição de portar armas se junta o socorro indireto de todos os indivíduos que não estão. Em uma sociedade puramente militar, os indivíduos que não estão em condição de portar armas devem consumir a sua existência para manter a dos combatentes. Esta observação nos leva a examinar os diversos meios pelos quais a evolução do tipo militar impõe ao cidadão a subordinação.

Sua vida não lhe pertence, acha-se à disposição da sociedade da qual é membro. Enquanto for capaz de portar armas, não pode esquivar-se à obrigação de combater quando convocado; enfim, nas sociedades militares ao extremo, ele não pode retornar sem incorrer na pena de morte (...).

Numa palavra, sob o regime militar, o indivíduo é propriedade do Estado. Se a conservação da sociedade é o fim principal, a conservação de cada membro é o fim secundário, fim secundário que se há de assegurar no interesse do principal...

Em uma sociedade organizada segundo o paradigma industrial, este gênero de subordinação não é obrigatório. Aí não resta nenhuma ocasião para o homem ser chamado a arriscar-se a abandonar seus negócios para submeter-se ao comando de um oficial; não há mais nenhuma necessidade que o obrigue a abandonar no interesse público a parcela de seus bens que esse interesse reclama.

No regime industrial, a individualidade do cidadão, em vez de ser sacrificada pela sociedade, deve ser protegida por ela. A sociedade tem por dever essencial defender a individualidade dos seus membros. Quando a proteção no exterior não se faz mais necessária, a proteção no interior se torna a função cardinal do Estado, e o cumprimento efetivo dessa função deve ser um traço predominante do tipo industrial (...).

Se a autoridade pública no tipo militar é ao mesmo tempo positiva e negativamente reguladora, ela é só negativamente reguladora no tipo industrial. Ao escravo, ao soldado ou a todo outro membro de uma comunidade organizada para a guerra, a autoridade diz: Tu farás isto; tu não farás aquilo. Mas ao membro da sociedade industrial, a autoridade não dá senão uma só destas ordens: Tu não farás isto.

Com efeito, as pessoas que, fazendo seus assuntos privados por cooperação voluntária, cooperam por isso voluntariamente para constituir e sustentar um órgão governamental, são implicitamente pessoas que o autorizam a não impor à sua atividade senão os freios que todos eles têm o interesse de conservar, os freios que reprimem as agressões. Excetuando os criminosos (que nas condições supostas devem ser muito pouco numerosos, talvez em quantidade desprezível), cada cidadão vai se abster de se intrometer na esfera da ação do outro e há de querer pôr a sua ao abrigo de intromissões e conservar todos os lucros que tiver podido realizar ali. O mesmo motivo que leva todo o mundo a se unir para sustentar uma autoridade pública protetora de sua individualidade os levará a se unir, para impedir toda intromissão em sua individualidade além do que é necessário para protegê-los (H. Spencer. *Princípios de sociologia*. Paris, Alcan, 1891, 2. ed., t. III, p. 759s).

dirigidas por castas militares e, do outro lado, sociedades fundadas sobre a divisão do trabalho, que respeitam a liberdade individual e não recorrem à intervenção do Estado. O contraste entre esses dois tipos de sociedades possui, antes de tudo, um valor teórico. Reconhece assim Spencer que a realidade social é uma mistura dessas duas formas, que a evolução não é nem linear nem percorrida no mesmo ritmo em todos países simultaneamente.

Spencer alimenta igualmente seu evolucionismo com princípios darwinianos. A tese da sobrevivência do mais apto lhe serve de pára-brisa intelectual para fundar racionalmente a idéia que não se deve perturbar a regulação natural por nenhuma interferência humana ou estatal. É necessário, ao contrário, que o legislador se esforce para suprimir leis ao invés de multiplicá-las, e isto "para deixar à espontaneidade individual um espaço maior de iniciativas". Da mesma forma, Spencer utiliza inúmeras comparações entre sociedade e organismo. Nos seus *Princípios de sociologia* (1874-1875), Spencer compara as instituições da sociedade aos órgãos do corpo humano. Ele observa, apesar de tudo, uma diferença importante: no corpo animal existe apenas um só órgão que governa o conjunto das partes. Este, porém, não é o caso da sociedade. A consciência social não se concentra, com efeito, em um só ponto, mas em todos os indivíduos que compõem o corpo da sociedade. É, portanto, precisamente o indivíduo, não a sociedade, que constitui o fundamento de toda regulação social eficaz.

1.2. Sucesso e limites da sociologia organicista

Hoje esquecida, a sociologia spenceriana conheceu, enquanto vivia seu autor, um verdadeiro sucesso nacional e internacional. Na Inglaterra, o sociólogo que mais contribui para a institucionalização da disciplina, Leonard Hobhouse (1864-1929), resgata, assim, por sua conta, a perspectiva evolucionista de Spencer. Mas ele – o primeiro professor de sociologia na *London School of Economics* e diretor da primeira revista profissional (*The Sociological*

Review) denuncia ao mesmo tempo o caráter demasiadamente mecânico do esquema spenceriano (*Mind in Evolution*, 1901).

Na virada do século, a metáfora organicista deixa de ser um instrumento especificamente inglês. É o que atesta a obra de numerosos sociólogos como o alemão Albert Schäffle (*Estrutura e vida do corpo social*, 1875-1878), o russo Paul de Lilienfeld (*Pensamentos sobre a ciência social do futuro*, 1873-1881), o polaco-austríaco Ludwig Gumplowicz (1838-1909), o belga Guillaume de Greef (*Compêndio de sociologia*, 1909), ou ainda os franceses Alfred Espinas (*Das sociedades animais*, 1877) e Jean Izoulet (*A cidade moderna*, 1895). Como o comprovam esses muitos títulos, a recomposição da lógica de organização do social a partir de referências extrínsecas se torna prática corrente. Espinas, professor de história da economia social na Sorbonne (1894-1907), postula por exemplo a existência de uma continuidade entre organização biológica, animal e social. "Para nós e para todos os naturalistas evolucionistas – escreve este último – o órgão e o indivíduo pertencem à mesma série; entre eles dá-se somente uma diferença de grau puramente acidental".

Mais tarde, a sociologia vai progressivamente afastando-se do estudo do ser vivo em geral e das sociedades animais em particular. As críticas não deixaram de limitar a pertinência do organicismo e contribuir para o seu declínio intelectual. Durkheim, que sofreu também uma forte influência de Spencer, é o primeiro a censurar-lhe o individualismo exacerbado. Outros ainda questionam a idéia de leis naturais inelutáveis. É o caso por exemplo do francês Alfred Fouillée. Este desenvolve uma teoria das "idéias-força" em virtude da qual certos indivíduos se mostram capazes de modificar o meio social bem como o decurso da história. O desmentido que constitui enfim, para o liberal Spencer, o crescimento do Estado-Providência será definitivamente fatal para a sua sociologia.

Por todas essas razões, e malgrado a determinante influência do organicismo de Spencer sobre a sociologia nascente, a Inglater-

ra não constitui o lar mais ardente onde queima o fogo da nova disciplina. Sem dúvida, existem trabalhos de campo. Da mesma forma, fundando a eugenia (doutrina no mínimo contestável que acredita que o talento é essencialmente determinado pela transmissão genética), o primo de Darwin, Francis Galton (1822-1911), contribui para um significativo avanço em matéria de metodologia estatística. Apesar disso, e no extremo oposto da França, da Alemanha e dos Estados Unidos (Texto 32), a sociologia inglesa só ganhará depois de muito tempo o diploma da legitimidade institucional.

Texto 32

BERTHELOT – A construção da sociologia

Até a última década do século, o conhecimento do social continua sendo assunto do que se chamaria hoje de "amadores": Villermé é médico; Tocqueville, magistrado; Marx, jornalista; Engels, Booth, donos de empresas; Le Play, Spencer, engenheiros; Comte, matemático... Os meios organizados que às vezes os apóiam não são construídos em base científica, mas ideológica e militante. Pelo contrário, a referência científica se torna dominante depois de 1880. Em cada grande país surgem revistas científicas, e estas se tornam o lugar onde a disciplina nascente se constrói no intercâmbio, no confronto e na elaboração de normas*; fundam-se sociedades, como por exemplo a American Sociological Society (1895) nos Estados Unidos, a Sociedade Belga de Sociologia em Bruxelas (1900), a Sociological Society em Londres (1903), a Deutsche Gesellschaft für Soziologie na Alemanha (1909). Enfim, aparecem as primeiras cátedras, dando à nova disciplina a base universitária indispensável ao seu reconhecimento e à sua legitimação. Este último movimento, no entanto, ainda é muito precário: se Albion W. Smith funda em 1893 a primeira seção de sociologia na Universidade de Chicago, se Durkheim é chamado a Bordéus em 1887 para um curso de ciências sociais, as cátedras ainda continuam sendo pouco numerosas e é necessário esperar 1907 para ver

aparecer uma na Inglaterra e 1914 na Alemanha, quando Georg Simmel é nomeado para um posto de filosofia e sociologia na Universidade de Estrasburgo.

* Aparecem assim: o *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* (1877), a *Revue Internationale de Sociologie* (1893), os *Annales de l'Institut des Sciences Sociales* (Bruxelas, 1895), o *American Journal of Sociology* (1895), a *Rivista Italiana di Sociologia* (1897), (1898), os *Annales de sociologie* (da Sociedade Belga de Sociologia, 1900), os *Sociological Papers* (Sociological Society, 1904), o *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozial Politik* (1904), a *Sociological Review* (Londres, 1908)... Anteriormente e em torno delas, há revistas maiores que contribuem igualmente para consolidar o lugar da sociologia, como a *Revue Philosophique*, onde Durkheim vai publicar a primeira versão das suas *Regras do método sociológico* e onde vão ser publicados os textos de Tarde, Spencer, Simmel etc. (J.-M. Berthelot. *A construção da sociologia*. Paris, PUF, "Que sais-je?", 1991, p. 33-34).

2. A gênese da sociologia na França

Na França, a ausência tanto de revistas especializadas como de lugares vivos de ensino – com exceção da Escola Prática de Altos Estudos (fundada em 1868) e da Escola Livre das Ciências Políticas (1871) – explica antes de 1890 a relativa apatia da sociologia. Progressivamente, contudo, a lenta inserção na universidade e o apoio conjunto de iniciativas privadas favorecem o seu reconhecimento. E isto a ponto de torná-la, bem no começo do século, uma disciplina em voga além até do estreito cenáculo dos especialistas (Texto 33). Mas é também verdade que a gênese institucional da sociologia francesa não se realiza em total harmonia. No cadinho da sua fundação se agitam e concorrem entre si inúmeras personalidades, escolas e instituições... Não é, portanto, sem dificuldades,

que o sucesso final cabe aos durkheimianos. Entre seus concorrentes diretos, merecem menção três correntes: Le Play e os leplaysianos, o movimento internacionalista de Worms e a tendência "psicologizante" (Tarde).

2.1. Le Play e os leplaysianos

Frédéric Le Play (1806-1882) é um observador escrupuloso das famílias de operários, organismos que ele considera como reveladores pertinentes do estado social. No decorrer de numerosas viagens pela Europa, este engenheiro de minas estabelece uma técnica de observação direta: a monografia (*Os operários europeus*, 1855). O método consiste em coletar uma grande quantidade de dados de "campo" referentes ao meio e à história familiar dos

Texto 33

CUIN – Sucessos institucionais na virada do século

Se os trabalhos dos cientistas constituem o objeto de uma difusão além do círculo dos peritos a que se destinam originalmente, o mundo universitário procura sair de seus próprios muros, dialogar com a "sociedade civil" da qual depende a longo prazo o seu sucesso. Verifica-se até a existência de um mecenato privado que atua por múltiplos canais.

Tirando vantagem da lei que dotou as faculdades de personalidade civil, multiplicam-se as doações e os legados aos estabelecimentos públicos. Deste modo, o conde de Chambrun, não satisfeito com presidir os destinos do Museu Social, e sempre apaixonado pelo devir da "economia social" – outro nome emprestado à sociologia – decide subvencionar cátedras com este título: na Escola Livre de Ciências Políticas (para Émile Cheysson), na Faculdade de Direito de Paris (para o economista Charles Gide) e na Faculdade de Letras (para Alfred Espinas, ao término de uma batalha bastante áspera). Nenhuma sensibilidade ideológica, nenhum grupinho disciplinar eram então sacrificados, como

se não fosse claro, aos olhos do doador, que a economia social deveria subordinar-se principalmente à ciência política, ao direito ou às ciências humanas.

Outro sinal que as posições de uns e de outros em ciências sociais ainda são bastante móveis por volta de 1900: as instituições de ensino superior se multiplicam, apagando em boa parte a barreira erguida entre o público e o privado. É fundado em Paris, em 1895, um Colégio Livre de Ciências Sociais, por iniciativa de Jeanne Weill, conhecida então pelo pseudônimo de Dick May, que tem trânsito livre tanto no meio patronal progressista como na nova Sorbonne. Mas se o Colégio se põe sob o patrocínio do positivismo, pois é dirigido pelo doutor Delbet, deputado e executor testamentário de Augusto Comte, seu programa é sempre eclético, à imagem das personalidades que aí lecionam e provêm, tanto da economia social leplaysiana como do círculo "wormsiano" ou da Sorbonne.

Depois do "caso Dreyfus", essa unanimidade de fachada se rompe perigosamente. Em 1900, diversos membros do Colégio (os dreyfusianos), liderados por Dick May, decidem separar-se em nome de uma concepção mais exigente da ciência, menos tagarela e mais aderente aos fatos. Instalando-se na rua da Sorbonne, criam a Escola dos Altos Estudos Sociais, contando com o apoio de universitários influentes, como Boutroux e Croiset.

Nos mesmos locais da rua da Sorbonne, e com a bênção dos seus animadores, cria-se em 1901 uma "Escola Russa dos Altos Estudos", que ministra um ensino deliberadamente internacional, embora tenha como alvo prioritário emigrantes russos (C.-H. Cuin & F. Cresle. *História da sociologia*, t. I [antes de 1918]. Paris, La Découverte, 1992, p. 75-78.

indivíduos. Aos olhos de Le Play, os orçamentos familiares constituem indicadores privilegiados, visto constituírem a expressão numérica das opções de vida.

Le Play é um católico que, pelo seu trabalho científico, quer combater os socialistas. Aliado ao poder durante o Segundo Império, ele consegue ser ouvido por um imperador preocupado em achar respostas para os problemas sociais; obtém por outro lado postos políticos honoríficos, entre estes o de comissário geral nas exposições universais de Paris (1855 e 1867). Liberal e conservador, Le Play o é indubitavelmente: considerando que a Revolução Francesa constituía um erro histórico, ele reflete sobre os fundamentos possíveis de uma nova ordem estável.

Por isso, na mente de Louis de Bonald, preconiza o reforço das estruturas familiares. A família-tronco, que associa aos pais um só filho casado (com a esposa e seus próprios filhos) e outros eventuais celibatários, lhe parece o meio privilegiado de restaurar uma estabilidade perdida, de conservar "em sua integridade, no lar paterno, os hábitos de trabalho, os meios de prosperidade e o tesouro de conhecimento útil legados pelos avós" (*A reforma social na França*, 1864). Segundo Le Play, sobre esta estrutura básica devem enxertar-se uma colaboração entre patrões e operários, um Estado de ação mínima assim como uma classe dirigente apta a desempenhar o papel de protagonista na direção dos assuntos da sociedade...

Le Play, fundador da Sociedade de Economia Social (1856) e da revista *La Réforme Sociale*, não realiza um trabalho isolado e que vai logo cair no esquecimento. Sua ação toma a princípio corpo ao lado de muitos outros indivíduos – burgueses e notáveis, industriais e funcionários, sábios e simples amadores – que, entre 1880 e 1914, constituem o que Christian Topalov designa como o "campo reformador" (*Laboratórios do novo século*, 1999). Embora animados por convicções diferentes e se achem empenhados em instituições as mais diversas, todos desejam resolver cientificamente, em nome do interesse geral, a famosa questão social. Expoente entre outros desse empenho reformador, Le Play tem o apoio de uma rede de "Uniões para a Paz Social" que valoriza e propaga suas idéias. Mas, depois da morte do mestre, a escola se divide em

duas correntes. A primeira (em torno do Padre Henri de Tourville, Edmond Demolin e a revista *La Science Sociale*) acentua a dimensão científica da obra de Le Play, oferecendo principalmente um método de classificação dos fatos sociais e das revisões críticas sobre o papel da família-tronco. À segunda corrente (Émile Cheysson, Pierre du Maroussem) cabe o mérito de estender os campos da observação monográfica à oficina de trabalho e ligar esse método ao trabalho estatístico.

Não se deveria subestimar o impacto de Le Play e de sua corrente. Se o movimento leplaysiano se extingue com a Primeira Guerra Mundial sem ter obtido posições institucionais na universidade, nem por isso deixa de ter exercido real influência (nos meios patronais e católicos essencialmente). O trabalho de Cheysson determinou, aliás, métodos de sondagem de opinião e de análise estatística desenvolvidos mais tarde por organismos como o Departamento do Trabalho (criado em 1891) ou o Insee nos dias de hoje. A reflexão leplaysiana também se difundiu por outros países, como a Bélgica, os EUA ou ainda a Grã-Bretanha. Neste país, Le Play encontra alguns discípulos que formam o "Grupo de Edimburgo" (Patrick Geddes, Victor Brandford e sobretudo Charles Booth), conhecido pela grande pesquisa que efetua sobre a vida e o trabalho do povo londrino (17 volumes, 1889-1903).

2.2. O internacionalismo de René Worms

O segundo movimento concorrente da escola durkheimiana se organiza em torno de René Worms (1869-1926). Este professor e funcionário, armado de diplomas, executa na França a partir dos anos 90 uma ampla ação que tem por meta institucionalizar a sociologia. Funda não apenas a *Revue Internationale de Sociologie* (1893), uma coleção de trabalhos especializados, mas cria igualmente o Instituto Internacional de Sociologia (ao qual se filiam franceses como Espinas, Fouillée e Tarde) bem como a Sociedade de Sociologia de Paris.

No plano analítico, Worms mistura inicialmente concepções evolucionistas e organicistas, mas sem impor uma linha intelectual estrita nem a si mesmo nem a seus colaboradores. Worms vai dividir os fenômenos sociais em três famílias que respondem a imperativos precisos: as funções de nutrição (este é o objeto da ciência econômica), as funções de reprodução (são as ciências da família) e as funções de relação (fatos morais, religiosos, intelectuais, estéticos, jurídicos e políticos). Autor de *Organismo e sociedade* (1896), Worms pensa, em seguida, que a sociedade tal qual um corpo humano, nasce, se reproduz e desaparece. Ela gera, sempre segundo o modelo corporal, dois tipos de forças contrárias: a hereditariedade (são as forças conservadoras) e a adaptação (forças de inovação).

Depois do declínio evidente da doutrina organicista, Worms modera suas posições iniciais. Sublinha até, em *Filosofia das ciências sociais* (três tomos, 1903-1907), a impossibilidade de assimilar sociedade e organismo vivo. Põe, no entanto, a ênfase sobre o fato de que "não há nenhum ato do indivíduo que não influa em certa medida sobre o corpo social; não há nenhuma determinação da coletividade que deixe de repercutir sobre o indivíduo" (vol. III).

À imagem das reflexões de Worms, as instituições que este último contribuiu para estabelecer, se caracterizam em primeiro lugar pelo seu ecumenismo. Isto prejudicou, sem dúvida alguma, a constituição de uma corrente homogênea capaz de se impor, tanto no plano intelectual como em instituições como a Universidade. Não é casual, aliás, que se pode observar a ausência de participação dos leplaysianos e dos durkheimianos na vida do movimento de Worms. Ironia da história, é Gaston Richard, sociólogo do direito que se viu banido da escola durkheimiana, que assume a direção da *Revue Internationale de Sociologie*, depois da morte de Worms. Sob a direção de Richard, o Instituto Internacional de Sociologia ganha novo impulso e mantém igualmente algumas atividades até os anos trinta.

2.3. Psicologia e interpsicologia

O terceiro pólo essencial na constituição do movimento da sociologia na França reúne todos os trabalhos centrados em torno da idéia de uma psicologia social. Sua figura de proa é Gabriel Tarde (Texto 34). Amigo do grande psicólogo francês Théodule Ribot, magistrado de pena e verbo fluentes, quer afastar a sociologia de suas influências organicistas. Dá-lhe em contraponto uma feição nitidamente psicológica. Tarde vai inicialmente distinguir três ramos na psicologia: a psicologia extramental, que aborda as relações do ser humano com o mundo exterior em geral; a psicologia intramental, que estuda as relações do ser humano consigo mesmo; enfim, a psicologia intermental, que se consagra ao estudo das relações do ser humano com seus semelhantes, noutras palavras, dos seres com as crenças, com os desejos e com os sentidos comuns. É o campo de estudos que traz em germe a sociologia (ou antes aquilo que Tarde denomina, a partir de 1903, reagindo contra a sociologia de Durkheim, a interpsicologia).

Texto 34

FAVRE – Gabriel Tarde (1843-1904)

Gabriel Tarde nasce em Sarlat, no Périgord, em 1843; pertence a uma antiqüíssima família de notáveis da província. Seu pai é juiz, sua mãe pertence também a uma família de juristas. Seu pai faleceu quando o menino tinha apenas sete anos, e a mãe irá assumir enorme ascendente sobre ele, e Tarde jamais a deixará (a mãe falece em 1891). Faz brilhantes estudos no Colégio dos Jesuítas de Sarlat, mas aos dezenove anos uma inflamação nos olhos obriga-o a renunciar ao projeto de preparar-se para a Escola Politécnica. Durante quatro anos, a condição de sua vista irá continuamente oscilar: ora deve renunciar à leitura e permanecer em um quarto fechado – chega a pensar em suicídio – ora tem condições de estudar. Abre-se então diante dele um longo período de 28 anos (de 1866, ano em que termina os estudos de Direito, até 1894, ano em que se instala em Paris), em que a vida de

Tarde decorre aparentemente sem acidentes. Torna-se juiz em Sarlat (...) e divide o tempo entre o minúsculo círculo social de Sarlat, sua atividade profissional e intensa atividade intelectual. Afinal, em 1878, depois de ter redigido diversos estudos que ficaram inéditos (...), entra em contato com Ribot, diretor da *Revue Philosophique*, na qual vai então regularmente publicar seus trabalhos. Nesse meio tempo se casa com a filha de um conselheiro no Tribunal de Bordéus (...). Publica todo ano diversos artigos, primeiro na *Revue Philosophique*, e depois também – a partir de 1887 – nos *Archives d'Anthropologie Criminelle* recém-fundada por Lacassagne, e algumas vezes na *Revue d'Économie Politique*, na *Revue des Deux Mondes*, na *Revue Bleue*. Mais tarde, vai publicar na *Revue Internationale de Sociologie* de René Worms e na *Revue de Métaphysique et de Morale*. Mantém ao mesmo tempo abundante correspondência em particular com os criminalistas italianos. Seu primeiro livro (...) data de 1886: *A criminalidade comparada*. Segue-se-lhe, em 1890, *A filosofia penal*. Mas Tarde vai ganhar fama, no mesmo ano, por outra obra, *As leis da imitação*. Seus amigos, numerosos no círculo de juristas e criminalistas, conseguem finalmente obter para ele um posto de diretor da estatística judiciária no Ministério da Justiça em Paris. Nunca mais cessará de levar uma vida social animada, que lhe permitirá conhecer todos os grandes nomes das ciências sociais da época (desde o primeiro ano ele entra em contato com Espinas, Liard, Ribot, Lévy-Brühl, Fouillée, Durkheim, Faguet, Brunetière). Ministra seus primeiros cursos em 1896 (série de conferências na Escola Livre de Ciências Políticas e no Colégio Livre de Ciências Sociais). Depois de um primeiro fracasso no Collège de France (pressentido por Ribot e Liard, mas ele solicita que a cátedra de Filosofia que lhe é proposta seja transformada em cátedra de Sociologia), é eleito em 1900, aceitando a cátedra de *Filosofia Moderna*. É assim preferido a Bergson, que concorre com ele (mas Bergson vai entrar no Collège de France no ano seguinte). Entra igualmente no mesmo ano na Academia de Ciências Morais e Políticas. Mas não desfrutará muito tempo dessas honrarias (...), visto que morre em 1904, aos 61 anos (P. Favre. G. Tarde e a má sorte de um "batismo sociológico" da ciência política. *In: Revue Française de Sociologie*, n. XXIV-1, jan.-mar./1983, p. 5-6).

Em seu estudo *As leis da imitação* (1890), Tarde apresenta como fundamento do vínculo social o princípio da imitação. Desde as primeiras páginas da obra, afirma-se claramente o postulado:

> Assim também, talvez se possa reconhecer, lendo este trabalho, que o ser social é imitador por essência e que a imitação desempenha nas sociedades um papel análogo ao da hereditariedade nos organismos ou da ondulação nos corpos brutos (Gabriel Tarde. *As leis da imitação*, 1890).

Tomando em sentido inverso os postulados durkheimianos de base, Tarde vai definir o fato social a partir das interações entre as consciências individuais. Dotados de forças vitais, os átomos sociais compõem nebulosas onde as vontades se contrapõem e se associam (Texto 35). Noutros termos, como vivem em comunidade, os seres humanos pensam e agem da mesma maneira. *As leis sociais* (1898), série de conferências ministradas em 1897, no Colégio Livre de Ciências Sociais, permitem-lhe precisar melhor suas idéias. Para Tarde, a ciência focaliza o real sob três aspectos: repetição (reprodução de uma causa), oposição (combate entre os seres) e adaptação (estabelecimento da harmonia). Toda a ambição de Tarde consiste em aplicar este trinômio ao caso do universo social. A luta, o ritmo, a discussão, a invenção... e a imitação, certamente, são assim convocados para explicar que a acumulação de pequenas ações elementares pode produzir similitudes de conjunto.

Texto 35

TARDE – Imitação e dinâmica social

O que vem a ser um grupo social?

Estou em relação social com os outros homens, enquanto eles têm o mesmo tipo físico, os mesmos órgãos e os mesmos sentidos que eu? Estou em relação social com um surdo-mudo,

analfabeto, que é muito semelhante a mim de corpo e rosto? Não. Ao contrário, os animais de La Fontaine, a raposa, a cegonha, o gato, o cão, apesar da distância específica que os separa, vivem em sociedade, pois falam uma mesma língua. A gente come, bebe, digere, anda, grita, sem precisar aprender. Também isto é puramente vital. Mas para falar é preciso ter ouvido alguém falando: prova-o o exemplo dos surdo-mudos, que são mudos por serem surdos. Portanto, começo a me sentir em relação social, bem fraca, é verdade, e insuficiente, com qualquer homem que fala, mesmo em língua estrangeira; mas com a condição que nossas duas línguas me pareçam ter uma fonte comum. O vínculo social vai se fortalecer à medida que outros traços comuns se somem a estes todos, de origem mimética.

Daí, esta definição de grupo social: uma coleção de seres enquanto estão se imitando mutuamente ou enquanto, sem se imitar atualmente, são semelhantes entre si e seus traços comuns são cópias antigas de um mesmo modelo (G. Tarde. *As leis da imitação* [1895]. Paris-Genève, Slatkine, 1979, p. 72-73).

O reservatório social

O principal papel de uma classe nobre, sua marca distintiva, é o seu caráter iniciador, se não inventivo. A invenção pode partir dos graus inferiores do povo; mas, para difundi-la, faz-se necessário um grau social superior em alto relevo, uma espécie de *reservatório de água social* de onde a cascata contínua da imitação deve descer. Desde sempre e em todo país, o corpo aristocrático esteve aberto às novidades do estrangeiro e pronto a importá-las, da mesma forma que um estado-maior é a parte de um exército melhor informada das inovações militares experimentadas em outro país, a mais apta a adotá-las com inteligência, e presta assim tanto serviço como pela disciplina da qual é a alma. Por tanto tempo quanto dure a vitalidade de uma classe nobre. Ela se reconhece por este sinal; e quando, ao contrário, se fecha defensivamente nas suas tradições, apega-se a elas com ciúme, defende-as contra os treinos de um povo outrora por ela iniciado nas mudanças, por mais útil que possa ainda ser neste papel moderador, complementar do primeiro, pode-se dizer que sua grande obra está acabada e avançado o seu declínio (*Ibid.*, p. 246).

No processo social por ele descrito, Tarde considera em primeiro lugar que a imitação não é propriedade exclusiva dos indivíduos: ela pode explicar também as convergências entre grupos, classes, povos etc. Tarde enuncia ainda duas leis fundamentais que também têm a ver com o sentido da imitação. A imitação opera em primeiro lugar *ab interioribus ad exteriora*, de dentro para fora: assim os sentimentos (opiniões, desejos) são sempre copiados antes dos atos, a religião de um país é imitada antes do seu modo de vida... Em virtude de uma segunda lei, a imitação opera do superior para o inferior: as classes sociais superiores (cuja definição varia conforme as sociedades) fornecem um modelo ao qual se ajustam depois as classes sociais inferiores. "Desde todo o sempre – observa ele – as classes dominantes foram ou começaram a ser as classes modelos". Desta sociologia da imitação, Tarde vai tirar inúmeras conseqüências. Explica, por exemplo, que o criminoso, longe de ser um louco, é um ser com falha de identidade, com deficiência de "similitude social" (*A filosofia penal*, 1890). De modo simétrico, Tarde presta homenagem em *A lógica social* (1895), àqueles que não são imitadores: estes são os verdadeiros inovadores que determinam o rumo da humanidade.

O forte reconhecimento público e as posições acadêmicas que pôde conquistar não evitaram que Tarde sofresse a marginalização universitária (ele mesmo não tem uma tese). Tarde é ainda por cima um solitário: não tem discípulo nem faz escola. Pode-se compreender, nestas condições, como não foi difícil posteriormente, para seus concorrentes franceses, fazer a obra dele ser olvidada pela tradição sociológica. Alguns autores, como por exemplo Guillaume Duprat (*Introdução histórica à psicologia social*, 1919), tentam, apesar de tudo, estender uma ponte entre Tarde e Durkheim, mas são iniciativas marginais. Em compensação, os trabalhos do magistrado de Sarlat influenciaram a nascente sociologia norte-americana e Tarde recuperou, atualmente, uma certa legitimidade na França, em vista do interesse crescente pelo interacionismo.

No campo da psicologia das multidões, suas pesquisas ainda gozam de boa cotação (*A opinião e a multidão*, 1901).

Mas a aplicação da psicologia à análise dos fenômenos de massa não é o apanágio de Tarde. A obra mais marcante desse período é, com efeito, *Psicologia das multidões* (1895). Seu autor, Gustavo Le Bon (1841-1931), médico de profissão, publica em 1895 uma crítica relativamente forte das democracias de massa instauradas no século XIX graças ao sufrágio universal. A multidão, afirma Le Bon recorrendo a uma metáfora contestável, é mulher: funciona à base da afetividade, seus comportamentos são contagiosos e irracionais, e facilmente exacerba as paixões. Os mentores arcam nesta matéria com pesada responsabilidade. Tal como no processo hipnótico (pesquisado nesta altura, na França, pelo Doutor Charcot), esses líderes irradiam um poder e uma aura capazes de subjugar as multidões. Travam-se, deste modo, fortes laços de sugestão. À margem do sistema de reconhecimento institucional, às vezes rápido nas suas análises, Le Bon conhece, apesar dos pesares, um certo sucesso. Sua oposição massa/mentor (multidão/líder) é assim resgatada por Sigmund Freud (*Psicologia coletiva e análise do eu*, 1921). Mas este oferece uma explicação mais sedutora para o fenômeno. O pai da psicanálise acredita que se tratam de "laços libidinosos" que ligam cada pessoa ao líder. Representação da figura paterna, o líder consolida a "comunidade afetiva" que é a multidão.

2.4. A escola durkheimiana

No terreno concorrencial das nascentes ciências sociais francesas, Émile Durkheim e sua escola acabarão ganhando a primazia. Mas, à semelhança das outras, a sociologia durkheimiana não escapa à sua época. Preocupado igualmente em responder à questão social, sensível às palavras de ordem de "solidariedade" que se impõem com a Terceira República (Baliza 16), Durkheim tem da sua disciplina uma visão relativamente abrangente. Se a sociologia pode ser associada ao domínio do social, então muitos fatos devem cair debaixo de sua alçada.

Baliza 16

O solidarismo

Contando com o forte apoio de Léon Bourgeois (*A solidariedade*, 1896), filósofo e ministro radical-socialista, o solidarismo é um movimento intelectual francês que vai germinar com a III República para definitivamente se estender com os anos trinta. Racionalização doutrinal da política social posta em prática no final do século XIX (leis do ensino, leis Millerand...), o solidarismo quer superar tanto o liberalismo como o marxismo. Como ponto de partida, uma idéia simples: a idéia de solidariedade como fundamento da soberania republicana. Se os trabalhos de Durkheim vão contribuir para legitimar esta noção central que é a solidariedade, é necessário sobretudo associar outros nomes de sociólogos ao movimento solidarista, como os de Alfred Fouillée (*Os elementos sociológicos da moral*, 1870-71), Célestin Bouglé (*O solidarismo*, 1907), ou ainda Eugène de Roberty (*A sociologia*, 1880). Também os juristas se apossam desta noção, a fim de refletir sobre o papel do Estado. Assim, Léon Duguit, cujo pensamento se confessa devedor das teses durkheimianas, se pronuncia contra o risco das arbitrariedades do poder do Estado. Preconiza, em vista disso, uma forma de solidariedade tendo o apoio de um Estado com funções reduzidas e um serviço público descentralizado. Contra esse antiestatismo, Maurice Hauriou fundamenta a solidariedade no apego dos indivíduos às instituições, enquanto cabe ao Estado assegurar um mínimo de autoridade na sua qualidade de "instituição das instituições".

Para situar o alcance desta doutrina, que enfatiza a dívida que inevitavelmente cada indivíduo contrai com seus ancestrais (o legado da vida, dos bens, da cultura...), deve-se observar que seus defensores disparam severas críticas contra o catolicismo conservador e também ao liberalismo; sistemas que censuram por gerar pobreza e desigualdades sociais. Ao contrário, os solidaristas desejam promover os valores de fraternidade e solidariedade. Os princípios do solidarismo podem então ser enunciados com base em dois axiomas fundamentais.

Primeiro axioma. – A prática social deve ter por fundamento o contrato. "É necessário que a própria sociedade, do ponto de vista do

direito puro, seja considerada como um amplo contrato de associação, o mais geral de todos, em que todos os outros encontrarão o seu lugar e a sua garantia. Imagine um enorme círculo dentro do qual círculos menores, uns mais largos e outros mais estreitos, podem situar-se, combinar-se de mil maneiras e formar as mais variadas figuras, sem transpor os limites que os cercam; eis aí uma imagem da grande associação do Estado e das associações particulares que abrange no seu seio. Tal é o ideal jurídico da sociedade" (A. Fouillée. *A ciência social contemporânea*, 1910).

Segundo axioma. – O contrato é, em segundo lugar, moral antes de ser social. Para os solidaristas, os Homens se acham ligados por quase-contratos, isto é, contratos não formalizados como tais mas que comprometem todos os membros de uma sociedade uns para com os outros e trazem obrigações: "aqueles que receberam mais devem àqueles que receberam menos". Com o solidarismo, o vínculo social é semelhante a um contrato e a sociedade a um conjunto de co-contratantes cuja ação é regulada pelo Estado. Como frisa Gaston Richard (*O socialismo e a ciência social*, 1896), cabe ao Estado o dever de organizar a solidariedade possibilitando o contrato e a livre associação. Trata-se, no fim de contas, de um Estado-associação, expressão diferenciada da sociedade, e não de um Estado-coação e hiperorganizador.

> Vê-se facilmente, desde o primeiro olhar, que as tradições e as práticas coletivas da religião, do direito, da moral, da economia política não podem ser fatos menos sociais que as formas exteriores de sociabilidade (...). São a própria sociedade, viva e atuante (Émile Durkheim. *A sociologia e seu domínio científico*, 1900).

Simultaneamente, a fim de afirmar a originalidade de sua empreitada, Durkheim cuida de traçar fronteiras precisas entre a sociologia e as disciplinas afins. Para melhor separar-se delas, Durkheim reduz, por exemplo, a economia política clássica ao seu estatuto de

ciência produtora de teoremas abstratos. Mas isso não o impede, assim mesmo, desde o princípio da sua carreira, de buscar inspiração nos economistas da escola histórica alemã para legitimar seu projeto científico. Da mesma forma, se os laços entre as duas disciplinas estão longe de ser nulos, a sociologia não pode ser reduzida à psicologia em razão da incapacidade desta última para estudar "as maneiras de agir e pensar que são obrigatórias e, por isso, se distinguem de todas as outras formas de ação e de representação mental" (*Ibid.*, p. 196). Se aceitarmos, no entanto, o princípio segundo o qual as representações individuais são moldadas pela sociedade, então a sociologia durkheimiana não mais se define contra a psicologia, "ao contrário, ela é o seu complemento indispensável" (L. Muchielli. *A descoberta do social*, 1998).

Preocupada em demarcar o seu território, a jovem sociologia durkheimiana dá igualmente provas de uma ardente vontade aglutinadora, ou até hegemônica, no campo das ciências humanas e sociais. Na *Revue de Synthèse Historique*, fundada pelo positivista Henri Berr, o sociólogo e economista durkheimiano François Simiand preconiza, por exemplo, uma verdadeira revolução dos métodos do historiador ("Método histórico e ciências sociais", 1903). Simiand recomenda que este último rompa com seus ídolos (ruptura política, individual e cronológica) de maneira que possa fundar uma história fecunda, preocupada primeiramente em produzir freqüências e estabilidades. A este projeto, a Escola dos Anais (Marc Bloch, Lucien Febvre e, mais tarde, Fernand Braudel) se torna, a partir de 1929, amplamente devedora.

3. A sociologia alemã no começo do século XX

No plano institucional, a nascente sociologia alemã se desembaraça, com muito mais dificuldade ainda que sua homóloga francesa, do domínio das disciplinas constituídas (como a economia e a filosofia). O termo "sociologia" aparece sem dúvida já em 1880,

e se constitui em 1909 uma Sociedade Alemã de Sociologia, graças à iniciativa de Simmel, Weber e Tönnies. Mas as divisões internas e o reconhecimento tardio da Universidade logo irão quebrar o primeiro impulso. Por outro lado, diversamente do que aconteceu na França, não se forma na Alemanha uma escola hegemônica comparável à escola durkheimiana. O conjunto das teorias sociológicas alemãs, todavia, oferece uma imagem menos estilhaçada que na França. No balanço que esboça da sociologia alemã em 1935, Raymond Aron discerne, assim, duas tendências significativas (Baliza 17):

– Uma sociologia de tipo sistemático (Tönnies, Simmel) que assume a missão de apresentar *a priori* categorias fundadoras da atividade social e da sociedade;

– Uma sociologia histórica que se aplica principalmente a estudos mais históricos dos fenômenos sociais.

Baliza 17

Figuras marcantes da sociologia alemã na virada do século

Ferdinand Tönnies (1855-1936): este universitário, filósofo de formação e grande admirador de Spencer e de Comte, publica em 1887 uma obra importante: *Comunidade e sociedade*. Embora o livro não conheça verdadeiro sucesso a não ser no momento da reedição em 1912, é hoje um verdadeiro clássico da tradição sociológica. Eleito membro do Instituto Internacional de Sociologia (1894) e primeiro Presidente da Sociedade Alemã de Sociologia, Tönnies pretende fundar uma sociologia pura que opõe a uma sociologia feita de aplicações das categorias fundamentais. Realiza neste sentido estudos sobre a opinião pública e a patologia social.

Georg Simmel (1858-1918): nasceu em Berlim. Depois dos estudos de filosofia (defende uma tese sobre Kant), organiza na Universidade diversos seminários muito apreciados. Apesar de tudo, Simmel não obtém uma colocação definitiva antes de 1914 (Estrasburgo). De um ecletismo pouco acadêmico, ele volta seu interesse

para os fatos sociais de massa e também para os fenômenos à primeira vista mais corriqueiros, como a estética do rosto, as ruínas, a aventura, a asa dos vasos, o segredo, o amor... Epistemólogo (*Sociologia e epistemologia*, 1918), é também o autor de *Filosofia do dinheiro* (1900) e de *Sociologia* (1908).

Max Scheler (1874-1928): a fim de explicar o fato social do capitalismo, este filósofo se inscreve em uma linha de pensamento fenomenológico. Para Scheler, antes de tudo se deve analisar o capitalismo por uma "atitude de consciência" em relação ao mundo, um "espírito capitalista", que consiste em considerar todas as coisas do ponto de vista do lucro que se pode realizar, ou não, graças a essa atitude. Este espírito não é propriedade só de uma classe ou só de um sistema; refere-se não só aos capitalistas, mas também aos assalariados, não só ao capitalismo como tal (no seu sentido comum), mas também ao sistema socialista.

Alfred Weber (1868-1958): irmão de Max Weber, Alfred Weber estuda a oposição entre civilização e cultura. A civilização representa, à imagem da ciência e das técnicas, o pólo universal da história da humanidade, o processo de acumulação dos conhecimentos e do *know-how*. Tudo isto se transforma, em cada cultura particular, através da religião, da arte, dos mitos... próprios de cada povo.

Oswald Spengler (1880-1936): publica em 1918 uma obra que conhece imediatamente o sucesso (*O declínio do Ocidente*). Num período em que prevalece a frustração da derrota e em que a Alemanha vive como a nação detentora dos valores mais nobres, Spengler afirma que a civilização ocidental estaria situada no declive de uma inelutável decadência.

3.1. Os elementos de uma sociologia pura

Embora descortine horizontes históricos, a obra de Ferdinand Tönnies é na verdade a fundadora da sociologia sistemática. Opondo uma à outra as noções de comunidade e sociedade, Tönnies sugere uma distinção que fará fortuna. Para fundamentar racionalmente esta dualidade, ele se utiliza em primeiro lugar de um ponto de vista psicológico sobre a vontade, base de todas as situações sociais. Tönnies opõe deste modo:

– A vontade orgânica (*Wesenwille*) que mergulha suas raízes no mais profundo da história humana, tanto mental como fisiológica (o prazer, o hábito e a memória são as suas três manifestações primeiras);

– A vontade refletida (*Kürwille*): que é uma ação precedida de raciocínio, tendo em vista o futuro. Tem por meta a busca da felicidade por meio da vaidade, do egoísmo e da dominação (Baliza 18).

Baliza 18

Comunidade x Sociedade segundo Tönnies

Vontade orgânica .... > **Comunidade**

Da ordem do natural, do biológico, do afetivo

Célula .... > família
Vida orgânica .... > laço de sangue
Instinto e prazer .... > instintos e prazeres maternais, paternais, fraternais
Hábito .... > costume, usos, ritos, religião
Memória .... > transmissão dos costumes, dos usos, dos ritos e dto na religião

No plano jurídico, aqui reina o **estatuto** (direito natural) que é a expressão do costume, dos usos e da religião.

Vontade refletida .... > **Sociedade**

Da ordem do superficial, do mecânico, do racional

Reflexão .... > estudo do valor abstrato
Cálculo e especulação.............. > lucro e vantagem
Conhecimento .... > cultura social
Egoísmo .... > comércio
Dominação................................. > capitalismo

Na sociedade, com o comércio e a troca... reina o *contrato* que se objetiva do melhor modo com a sociedade anônima.

Segundo J. Leif, Introdução a *Comunidade e sociedade*. Paris, Retz, 1977, p. 32.

A dualidade de Ferdinand Tönnies é um legado composto de inúmeros esquemas forjados por seus contemporâneos. Pode-se observar, por exemplo, a influência de Schopenhauer (o mundo como vontade e representação), de Spencer (homogêneo e heterogêneo), de Wundt (vontade simples-*der Wille* e vontade refletida-*die Wilkür*) ou ainda de Maine (sociedades de estatuto e sociedades contratuais). De acordo com Tönnies, o binômio comunidade/sociedade seria além disso homólogo às oposições entre mulheres e homens, entre povo simples e eruditos, entre trabalho doméstico e atividade comercial.

Partindo desta dualidade, Tönnies direciona para o campo sociológico as categorias de comunidade e sociedade. A comunidade (*Gemeinschaft*) se caracteriza por relações sociais fundadas sobre a afetividade e o espírito de grupo. A família, as redes locais de conhecimento são os seus dois exemplos típicos. O estado de sociedade (*Gesellschaft*) corresponde àquele descrito por Hobbes no *Leviatã*: aqui as relações são formais, artificiais, e se baseiam no interesse individual. São geradas com o auxílio de uma fria polidez, impessoal.

Tönnies utiliza, em primeiro lugar, um par de noções em perspectiva histórica: na sociedade industrial, o impulso das grandes cidades, a expansão e a racionalização das empresas e das administrações... não revelam a passagem progressiva da comunidade à sociedade? Nesta última, a separação entre os seres humanos se traduz por um incremento na troca de coisas, por um desenvolvimento das práticas contratuais. "A sociedade é o estado no qual cada homem é um comerciante" (Adam Smith, *apud* Tönnies). Esta evolução, avalia Tönnies, conduz para o socialismo, sistema que irá definitivamente destruir os laços comunitários entre os homens.

Segundo Tönnies, deve-se a Wilhelm Schmalenbach, aluno de Simmel, a introdução de uma terceira categoria: a de liga (*Bund* = *federação, confederação*). A liga é uma forma social que, historicamente, precede a comunidade e a sociedade. Ela se define pelo

acordo exaltado, pelo entusiasmo quase religioso ou, ainda, o amor pelo líder que une os membros do grupo. Schmalenbach verá nos movimentos da juventude, mas também no nacional-socialismo alemão, os traços típicos deste modo de organização social.

3.2. A sociologia formal de Georg Simmel

Além do seu interesse particular pela epistemologia histórica, que o leva a refutar toda tentação nomológica a enunciar leis da história (Texto 36), uma das interrogações centrais de Simmel é a diferenciação social. Em um breve artigo de 1909 (*Brücke und Tür* = *Ponte e Porta*), que se tornou célebre, faz uma análise vitalista do fato social. Para Simmel, a vida social é um movimento pelo qual não cessam de se remodelar as relações entre os indivíduos. Estas relações são, à imagem da ponte que liga e da porta que separa, um feixe de tendências contraditórias à coesão e à dispersão. Para analisar essas relações, Simmel propõe um conceito diretor: o conceito de ação recíproca. Ele entende por isto muito simplesmente a influência que cada indivíduo exerce sobre outro. Esta ação é guiada por um conjunto de motivações diversas (amor, impulsos eróticos, interesses, práticas, fé religiosa, imperativos de sobrevivência ou de agressão, prazer lúdico, trabalho...) e é a totalidade – sempre móvel e conflituosa – destas ações que contribui para unificar o conjunto dos indivíduos em uma sociedade global.

Texto 36

SIMMEL – Crítica das leis da história

Suponhamos que estamos observando uma mudança do estado A para o estado B. Esta seqüência nos parecerá eventualmente como se fosse regida por uma lei. Mas imaginemos que o estado A se compõe dos elementos *a, b, c* e o estado B dos elementos *a', b', c'*. Não podemos então afirmar que a' é a conseqüência de a, a não ser que observemos que A1 é seguido de B1, ou A1 e B1 são estados compostos respectivamente dos elemen-

tos *a, d, e*, e *a', d', e'*. Suponhamos agora que vamos tentar afinar a análise e decompor a seguir todos os estados *a* e *a'* em componentes, sendo as relações entre estes componentes governadas por leis particulares. Continuando assim, deve-se enfim chegar a leis elementares. Essas leis são as que regulam as relações entre as partes menores. E a sua combinação determina os fatos complexos que são dados à observação imediata.

Não é possível, com todo o rigor, falar de lei da história a não ser a partir do momento em que se pôde determinar o efeito desses elementos últimos. Pois de nada adianta precisar que, quando B segue A, é necessário que a seqüência se repita cada vez que A reaparece sob uma forma absolutamente idêntica. Se não, não se pode falar de lei e não se pode afirmar que A seja a causa de B. Mas A é o conjunto das circunstâncias que produzem B, e aqui não se deve reduzir a noção de causa à acepção fraca que se lhe dá às vezes, quando concebida como um choque positivo e direto produzindo o efeito B. Por outro lado, a causa A não contém tampouco o conjunto inumerável das condições que interferem com ela ou a acompanham, condições que por assim dizer ela atravessa e cuja banalidade corre o risco de fazer olvidar que são, de fato, indispensáveis. A menor modificação dos fatores que compõem A pode, efetivamente, fazer a lei que liga A e B caducar e perder o interesse (...).

Os acontecimentos que procuramos subsumir sob as leis da história possuem precisamente este caráter complexo. E nossas construções teóricas por um lado, nossos juízos de valor pelo outro, nos levam a muitas ilusões sobre a multiplicidade dos fatores responsáveis por um evento singular. Nossas construções teóricas, dado que nos levam a construir substantivos sintéticos para as necessidades da ação e do conhecimento; nossos juízos de valor, visto que nos levam a pôr ênfase sobre este ou sobre aquele aspecto de um acontecimento complexo, porque é este que nos interessa principalmente. Resultado: tratamos como *quantidade desprezível* todos os outros aspectos; ora, sem estes, jamais teria sido possível que se produzisse objetivamente esse estado de coisas que nos interessa (G. Simmel. *Os problemas da filosofia da história* [1892]. Paris, PUF, 1984, p. 134-135).

O objeto de análise de Simmel não é nem o indivíduo nem a sociedade em si: todo o seu interesse se focaliza sobre a interação criadora entre esses dois pólos extremos. A produção da sociedade pelos indivíduos e a conformação permanente dos indivíduos pela sociedade constitui, neste sentido, a matriz fundadora do vínculo social. Situando-se no ponto de vista contrário a Durkheim, Simmel privilegia, portanto, não a pressão social, mas o devir da sociedade. Por isso ele prefere dedicar mais atenção à socialização que à sociedade. Simmel não ignora, todavia, a existência de estruturas pesadas que levam à reprodução social. Mas lhes atribui simplesmente um estatuto comparável a esses eventos microssociais da vida cotidiana, essas interações múltiplas e fugazes (a sociabilidade), que constituem também a essência das relações humanas.

Em oposição ao conteúdo da ação (as motivações que dirigem o agir humano), Simmel dá o nome de formas sociais ao produto das ações recíprocas. A moda vem a ser um exemplo típico de forma social (Texto 37). Expressão do individualismo moderno, sem no entanto cessar de trair as distinções de classe, ele revela, talvez melhor que qualquer outra forma, a essência dinâmica do social. Se as formas sociais (jurídicas, artísticas, habituais...) são o produto do ser humano e das interações entre os seres humanos, acham-se também, muitas delas, em via constante de objetivação. Este processo de abstração lhes confere uma lógica de funcionamento autônomo que as faz parecer estranhas aos sujeitos que as geraram. As formas sociais são, portanto, elementos necessários à vida cotidiana. Somente elas oferecem um quadro aos vínculos sociais. Este paradoxo, que se nutre de uma constante tendência à coisificação das relações humanas, está no âmago daquilo que Simmel denomina a tragédia cultural da modernidade. É o que se dá com o dinheiro, por exemplo. Instrumento de troca, meio de avaliação dos objetos e dos seres humanos, o dinheiro facilita o desenvolvimento econômico das sociedades modernas. Infelizmente, constata Simmel, o dinheiro aprisiona ao mesmo tempo os indivíduos em

relações sociais empobrecidas por estarem cada vez mais submetidas ao cálculo e a estratégias.

3.3. O desvio do "sistematismo"

Seguindo a mesma linha de Tönnies e Simmel, Alfred Vierkandt (1867-1953) e Leopold von Wiese (1876-1969) se mostraram os mais ardentes defensores de um tipo de sociologia "pura". Para Vierkandt (*Gesellschaftslehre* [Teoria da Sociedade], 1923), em primeiro lugar, porque as relações não são nunca puramente comunitárias nem puramente societárias, os dois modelos de organização de Tönnies valem menos pela oposição radical que elas constituem do que pelos limites extremos que assinalam. A diversidade das formas sociais que se inscrevem entre estes dois pólos não deve tampouco ocultar a existência primeira de um conjunto de instintos individuais (o sentimento de si-mesmo, o instinto de submissão, a tendência à solidariedade...). Esses instintos, traduzidos em termos de comportamentos sociais graças à pressão dos grupos, o sociólogo poderia constatá-los sob a condição *sine qua non* de recorrer a uma postura fenomenológica.

Texto 37

SIMMEL – As formas sociais

A moda como forma social

Imitação de um modelo dado, a moda satisfaz uma necessidade social; leva o indivíduo pelo caminho seguido por todos, indica uma generalidade que reduz o comportamento de cada um a um puro e simples exemplo. Dito isto, ela satisfaz na mesma medida a necessidade de distinção, a tendência à diferenciação, à variedade, à demarcação. E chega a isso de um lado pela mudança dos conteúdos que imprime à moda de hoje a sua marca individual em face daquela de ontem e de amanhã, mas do outro

lado, ainda mais energicamente, graças ao fato de que as modas são sempre modas de classe, de que aquelas da camada superior se distinguem daquelas da camada inferior e se vêem abandonadas pela primeira desde que a segunda começa a se apropriar delas. A moda não é, portanto, jamais senão uma forma de vida entre muitas outras, que permite reunir em um mesmo agir unitário a tendência à igualização social e a tendência à distinção individual, à variação (G. Simmel. A moda [1895]. *In: A tragédia da cultura*. Paris, Rivages, 1988, p. 91).

Dinheiro e relações sociais

O papel do dinheiro no interior do sistema de avaliações monetárias pode medir-se pela evolução das multas monetárias. Neste domínio se nos impõe, como um dos fenômenos mais impressionantes, a reparação do homicídio voluntário pelo pagamento de uma soma – fato tão corriqueiro nas civilizações primitivas que nos dispensaremos de apresentar exemplos, ao menos no que concerne à sua versão simples e direta. Menos notada que sua freqüência é, no entanto, a intensidade com a qual a relação entre o valor do homem e o do dinheiro domina muitas vezes as representações juridicas. Na Inglaterra, no tempo dos anglo-saxões, também havia originalmente um *wergeld* para quem matasse o rei. Era legalmente fixado em 2.700 xelins. Mas essa soma, nas circunstâncias daquela época, era sempre fictícia e impossível de reunir. Seu sentido real era que, para substituí-la em certa medida, o assassino e toda a sua família deveriam ser vendidos como escravos, a menos ainda que a diferença, se dermos crédito a um intérprete dessa lei, fosse tão grande que só a morte poderia compensá-la – uma simples dívida em moeda! (...).

Partindo daí, no entanto, não é somente o dinheiro que se torna então a medida do homem, mas também o homem se torna então medida do dinheiro. A soma que se deve pagar pelo assassínio de um indivíduo se apresenta como unidade monetária nos dois casos. Segundo Grimm, o passado composto *skillan* quer dizer mais ou menos: matei ou feri; devo portanto reparação. Ora o *solidus* era a tarifa simples segundo a qual se calculavam as multas no direito consuetudinário. Por isso se supôs que a palavra

shilling, na lógica do sentido atribuído a *skillan*, o designava como "a unidade penal". O valor do ser humano, portanto, aparece aqui como base de classificação do sistema monetário e como base de fixação do valor monetário (G. Simmel. *Filosofia do dinheiro* [1900]. Paris, PUF, 1987, p. 445-446).

Quanto a Von Wiese (*Sistema da sociologia*, 1924-1929), fiel discípulo de Simmel, mantém mais firme ainda que Vierkandt o rumo teórico do seu mentor. À semelhança de Simmel, Von Wiese aborda o campo de todas as interações humanas (das mais fugazes às mais estáveis, daquelas que aproxima àquelas que separam...), mas com a firme persuasão de que é possível uma leitura homogênea desses fenômenos. Para ele, com efeito, todo processo social (P) é a resultante de comportamentos individuais (H) em uma situação dada (S). A análise sociológica pode então condensar-se em uma curta fórmula: P = (H) x (S). Ou seja, decompondo cada um dos dois termos da direita: (P) = (I x E) x (U x H1), onde I designa as tendências hereditárias que governam em parte as atitudes de um indivíduo, E as experiências passadas deste mesmo indivíduo, U o meio natural e H1, enfim, a atitude dos outros indivíduos.

Ainda que submeta à prova dos fatos o seu esquema, Von Wiese não consegue impedir o lento desvio da corrente sistemática. Desse declínio científico os trabalhos de Othmar Spann são a melhor ilustração. Teórico, se não ideólogo, Spann infere a ordem social de uma hierarquia dos valores. Elabora assim, tomando por modelo a cebola, uma representação da sociedade cujo vértice é constituído por uma elite detentora dos valores mais nobres, o corpo intermediário composto de um grande número com os valores inferiores e a base formada por um conjunto mais restrito de indivíduos ligados por valores negativos. Adversário do individualismo moderno, Spann se esforça para demonstrar que o poder deve naturalmente caber àqueles que se acham impregnados dos valores superiores. Este poder deve ser, além disso, um instrumento de do-

minação cuja excelência se manifestará com a construção de um Estado forte e verdadeiro (*O verdadeiro Estado*, 1921).

3.4. Sociologia e história

A despeito de uma excessiva preocupação formalista, a sociologia alemã soube produzir interessantes e sutis análises sócio-históricas referentes aos traços característicos das formas de organização do capitalismo moderno (as classes e os estratos sociais, os partidos políticos, o conhecimento...). Além de Max Weber, muitos finalmente enveredaram por esse caminho (Thurnwald, Geiger, Kracauer, Elias...).

É o que se dá, por exemplo, com Joseph Schumpeter (1883-1950). A tese principal deste austríaco, autor de obras sobre o imperialismo e as classes sociais, é que o capitalismo seria infelizmente condenado a longo prazo por um processo crescente de rotinização e de burocratização (*Capitalismo, socialismo e democracia*, 1942). Explorando ao contrário um veio marxista, Franz Oppenheimer (1864-1943) denuncia por seu lado o caráter opressor do Estado, ator partidário no seio de uma luta de classes cujo desafio maior é a apropriação das terras (*Sistema da sociologia*, 1923-1933, 4 vol.). Nesta mesma perspectiva sócio-histórica deve-se lembrar igualmente o nome de Werner Sombart (1863-1941), co-fundador com J. Schumpeter e M. Weber do *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik* (1903), primeira verdadeira grande revista de ciências sociais da Alemanha. Tal como Weber, mas sem compartilhar as análises deste último, Sombart estuda as determinantes sociais e culturais da vida econômica (*O capitalismo moderno*, 1902-1927; *O burguês*, 1913).

Vale a pena, enfim, mencionar Ernst Troeltsch (1865-1923), um dos melhores especialistas da sua época em história e sociologia da religião cristã ("A doutrina social das igrejas e dos grupos cristãos". *In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1908-1910; *O Historicismo e seus problemas*, 1922). De modo se-

melhante a Max Weber, este professor de teologia se mostra particularmente interessado no dilema com que se defronta um cristão perante a exigência dos princípios religiosos (pureza, renúncia...) em um mundo terrestre considerado impuro e no qual é necessário, apesar de tudo, viver. Para resolver esta dificuldade, explica Troeltsch, o cristianismo inventou três tipos de instituições (a mística, a seita, a Igreja), que constituem etapas sucessivas no processo de "rotinização do carisma" (Weber).

A mística vai responder ao imperativo de pureza erigindo uma forma radical de ruptura com o mundo dos homens. Ela favorece a relação direta entre o cristão e Deus no quadro de grupos pouco rígidos e informais. A seita, segundo tipo ideal, é uma pequena comunidade igualitária à qual os membros se uniram voluntariamente. Privilegiando a busca da perfeição interior, ela renuncia igualmente a qualquer compromisso com o mundo. A Igreja, enfim, é uma organização fundamentalmente conservadora que tem como projeto a dominação das massas. Trata-se de uma instituição hierarquizada que se atribui a missão de superar a contradição entre a injunção religiosa e a atividade material dos fiéis: oferecendo-lhes a graça e a salvação, a Igreja purifica suas ovelhas das impurezas do mundo. Desta maneira se afirmam tanto a sua influência real sobre um número importante de seres humanos como a sua maneira de fazê-los reconciliar-se com o mundo.

4. A contribuição de Vilfredo Pareto

Além da Grã-Bretanha, da França e da Alemanha, a sociologia conquista, na virada do século, outros países como a Bélgica (com o muito proudhoniano Guillaume de Greef) e a Itália. Neste último país, a filosofia política se ilustra primeiramente com os trabalhos do marxista Antonio Labriola ou de seu discípulo mais heterodoxo, Benedetto Croce. Mas seus trabalhos levam a marca de um forte antipositivismo que os afasta das ciências sociais. A criminolo-

gia (Cesare Lombroso, Scipio Sighele) se mostra mais próxima da sociologia, enquanto vai caber quase exclusivamente a Gaetano Mosca, Roberto Michels e sobretudo Vilfredo Pareto o mérito de ter trabalhado em favor desta última disciplina.

4.1. Ação lógica e ação não-lógica

Autor de um alentado *Tratado de sociologia geral* (1916), Pareto se dedicou às ciências sociais com o intuito explícito de enriquecer esquemas de análise econômica centrados exclusivamente na ficção de indivíduos racionais (Baliza 19). Persuadido do valor científico das ciências sociais, Pareto refuta todo postulado determinista. Ele pensa, ao contrário, que "os fatos sociais são mutuamente dependentes" e que a composição dessas forças múltiplas gera (des)equilíbrios econômicos ou sociais. Debaixo da pressão dos interesses, dos sentimentos, das idéias..., estes equilíbrios se fazem e se desfazem: eis o princípio que governa a evolução social.

Baliza 19

VILFREDO PARETO (1848-1923)

Pareto possui esta peculiaridade notável: ele é um pioneiro não só em sociologia, mas também em economia. Nutrido de mecânica racional e de darwinismo, este engenheiro de formação tem por ambição, no começo do seu trabalho, mostrar que "o desenvolvimento da sociedade humana se realiza segundo leis fixas e determinadas como aquelas que a física nos mostrou". Ele defende, neste sentido, um método lógico-experimental. Tendo sido objeto de suspeita durante muito tempo, visto que apoiara o nascente fascismo italiano, Pareto segue um percurso intelectual mais complexo. Adere, desde os seus primeiros trabalhos sobre a política econômica, a uma forma de ideologia liberal antiprotecionista e pacifista. No entanto, Pareto vai de boa mente reconhecer (em *Os sistemas socialistas*, 1902-1903) uma real utilidade do socialismo. A seu ver, esta doutrina "facilita a organização das elites que surgem das classes inferiores e é, em nos-

sa época, um dos melhores instrumentos de educação dessas classes". Pareto se mostra, porém, hostil ao solidarismo que ele considera como uma "vaga e nebulosa concepção ética". Embora Pareto tenha gozado de certo sucesso internacional (particularmente na década de 30 nos EUA), suas intuições foram muito menos levadas em conta pelos sociólogos. O Pareto que toma posse em Lausanne, em 1893, da cátedra de economia vacante com a saída de Walras, vai sempre constituir em todo o caso uma referência importante da análise econômica dominante. Influenciado primeiro por Walras, o autor do *Manual de economia política* (1906), rompe progressivamente com este último e inova enunciando uma lei estatística sobre a distribuição da renda e, sobretudo, formalizando os problemas de valor com o auxílio de curvas de indiferença.

Para efetuar uma nítida cisão entre economia e sociologia, Pareto opõe ação lógica e ação não-lógica. A ação lógica é aquela que se utiliza de meios adequados aos fins que se fixa e tem toda a chance de alcançar a meta efetivamente visada. Os trabalhos artísticos, científicos, bem como as ações estudadas pela economia política ou a estratégia militar se inserem nesse registro. "As ações lógicas – precisa Pareto – são muito numerosas nos povos civilizados". A ação não-lógica (o que não quer dizer ilógica) se dá quando um indivíduo que mobiliza meios inadequados ao fim visado (dançar para fazer cair chuva, por exemplo) ou que não pode, a despeito de esforços que se poderia considerar racionais, estabelecer uma correspondência entre desejos subjetivos e resultados objetivos. Deste modo, mesmo que não seja lógica, nem por isso uma ação é menos provida de uma certa eficácia. Pareto constata, enfim, que, na medida em que a razão não é o único motor de nossas motivações, mas convive com as paixões, com os sentimentos, com a tradição... o segundo tipo tem "uma grande parte no fenômeno social".

A análise precisa das ações não-lógicas supõe que se separem, de uma parte, a ação enquanto fundada sobre crenças precisas (é o domínio dos resíduos) e, de outra parte, os argumentos mobiliza-

dos para justificar a ação não-lógica (domínio das derivações). Os resíduos correspondem à manifestação dos instintos que se encontram enterrados em todo ser humano. Em seu *Tratado*, Pareto vai elencar seis tipos de resíduo (o instinto de combinação, a persistência dos agregados, a exteriorização dos sentimentos, a sociabilidade, a integridade dos indivíduos e de suas dependências, o resíduo sexual). As derivações, que variam segundo as épocas e as culturas, constituem uma espécie de véu que serve para justificar as ações não-lógicas e lhes dar uma forma lógica e coerente.

4.2. Mudança social e circulação das elites

Analisando a mudança social, Pareto mostra, em primeiro lugar, que esta nunca é nem linear nem progressiva. Nem é tampouco orientada para um fim último. A evolução das sociedades não poderia, portanto, dar margem a qualquer tipo de previsão. Deve-se apreender a mudança social em termos de oscilações, de movimentos ondulatórios. Assim procedem, aliás, os economistas que, ainda hoje, raciocinam com o auxílio de ciclos. Em matéria de crenças, observa por exemplo Pareto, pode-se constatar, de maneira similar, ondas sucessivas de fé e de incredulidade. Este retorno ao mesmo exprime perfeitamente bem a permanência dos resíduos e as mudanças das derivações: na ótica paretiana, a fé socialista não é assim senão uma nova forma de fé religiosa. É o modelo que Pareto submete à prova para produzir uma teoria das elites (Texto 38).

Texto 38

PARETO – Revolução e circulação das elites

Caso se quisesse indicar, em poucas palavras, as diferenças que há entre o Estado social antes da Revolução Francesa (M) e o estado atual (N), dever-se-ia dizer que consistem principalmente em uma predominância dos interesses econômicos e numa muito maior intensidade da circulação das elites. Doravante, a política

externa dos Estados é quase exclusivamente econômica (§ 3228), e a política interna se reduz aos conflitos econômicos. Por outro lado, salvo um número pequeno de restrições, na Alemanha e na Áustria, não só desapareceram todos os obstáculos à circulação das elites, mas ainda esta se tornou efetivamente intensa, graças ao apoio da prosperidade econômica. Hoje, quase todos aqueles que possuem em alto grau os resíduos da primeira classe (instinto das combinações) e sabem demonstrar aptidões nas artes, na indústria, na agricultura, no comércio, na constituição de empresas financeiras, honestas ou desonestas, trapaceando com os bons produtores de poupança, na habilidade para obter a autorização de explorar os cidadãos menos habilidosos, graças à política, às proteções alfandegárias ou outras, aos favores de toda espécie, estes com certeza, a menos que surja algum estranho percalço, não somente vão se enriquecer mas até obter honras e poder, em suma, farão parte da classe governante (...).

A circulação das elites, hoje, faz entrar na classe governante um grande número de pessoas que destroem a riqueza, mas ela faz entrar aí um número maior ainda de pessoas que a produzem. Temos aí uma prova certíssima de que a ação destes últimos leva vantagem sobre a dos primeiros, dado que a prosperidade econômica dos povos civilizados aumentou enormemente. Na França, depois de 1854, no tempo da febre das construções de ferrovias, diversos financistas pouco honestos se enriqueceram e destruíram grandes somas de riquezas; mas somas incomparavelmente maiores de riquezas foram produzidas graças às ferrovias, e o resultado final da operação foi um grande aumento de prosperidade para o país. Não cabe aqui pesquisar se teria sido possível obter igualmente poupando as despesas que custaram os parasitas financeiros políticos e outros; tratamos de movimentos reais, não de movimentos virtuais; descrevemos aquilo que ocorreu e ocorre ainda, não queremos ir mais longe (V. Pareto. *Tratado de sociologia geral* [1916]. Genève-Paris. Droz, 1968, p. 1501-1502).

Antes dele, o jurista italiano Mosca (1858-1941), autor de *Elementos de ciência política* (1896), chamara a atenção para o caráter organizado das elites no seio de todas as sociedades que tinham alcançado um dado patamar de desenvolvimento. As elites formam um grupo minoritário que detém o poder no seio da sociedade. Para justificar a desigualdade política, sabem as elites, por múltiplos artifícios, manipular os dominados. Os laços de parentesco bem como os valores e os interesses comuns mantêm a rede das elites. Ainda que esta rede não seja homogênea, constitui apesar de tudo um círculo restrito, um núcleo duro que determina o destino das sociedades.

Embora o tenha negado, Pareto é grandemente devedor desse esquema de análise. Para ele, a despeito dos discursos democráticos (derivações), a sociedade não escapa à realidade do resíduo que é a cisão entre governantes e governados. As elites, aquelas que são destinadas ao poder, têm como elemento comum pertencer ao conjunto de indivíduos que demonstram, pelo seu talento ou pelo seu trabalho, uma competência superior à média. Pareto constata que as elites vão perpetuamente se substituindo umas às outras no comando da sociedade. Esta circulação assegura regular a ascensão ao poder dos melhores, que assim garantem o equilíbrio e a mudança social. Segundo a lei da ondulação, uma elite se esgota e depois passa o bastão do comando a outra:

> As aristocracias não duram... Sejam quais forem as causas, é incontestável que depois de certo tempo elas desaparecem. A história é um cemitério de aristocracias (Vilfredo Pareto. *Tratado de sociologia geral*, § 2053).

Em virtude desta teoria, pode-se compreender que nas revoluções se processa a substituição de elites antigas por elites novas, procedentes das classes inferiores. Este esquema permite a Pareto descrever a tendência declinante na qual se situa a burguesia européia da sua época bem como a ascensão concomitante (da qual ele

desconfia) de outras elites oriundas do seio operário e socialista. Com isso, Pareto se amargurava ainda mais ao pensar que tinha sob os olhos uma burguesia ignorante e passiva diante desta "fase descendente da liberdade e ascendente da organização".

5. Nos Estados Unidos, o nascimento de uma sociologia mais pragmática

Precedida pelos trabalhos de antropólogos (Lewis Henry Morgan, Franz Boas), que levam a termo uma ciência centrada em tipologias de raça, a sociologia nasce nos EUA, em um país em pleno crescimento econômico e urbano. Os temas da cidade, da imigração, dos guetos, da aculturação (choque entre culturas diferentes), da estratificação... ocupam o lugar central nas primeiras reflexões desta nova ciência. Deste modo, muito mais que na Europa, e sob o impulso de pioneiros como Lester Ward, a sociologia vai logo cair diante dos encantos de uma disciplina científica explicitamente consagrada a esclarecer as políticas reformistas.

5.1. As condições do progresso

Como disciplina autônoma, a sociologia americana se afirma na última década do século XIX. Em 1895, começa a circular o *American Journal of Sociology*. William Sumner (1840-1910) é o primeiro professor catedrático de sociologia, a partir de 1876. É também o autor de *Folkways* (1906), obra colorida de spencerismo que pretende fundar uma ciência atenta aos costumes, aos usos e à moral. Em 1892, graças a um financiamento privado, funda-se na Universidade de Chicago o primeiro departamento de sociologia, sob a direção de Albion Small. Se outras universidades logo a imitam – Columbia, com Franklin Giddins e, bem mais tarde ainda, Harvard, com Pitirim Sorokin – é a de Chicago que fixa o ritmo da sociologia nascente.

E logo vem o sucesso. No início do século XX, a disciplina conhece um desenvolvimento sem qualquer comparação com os países europeus: mais de duzentas instituições de nível superior se consagram ao seu ensino. Até os anos trinta, o apoio financeiro do Estado, de grupos privados (Fundação Rockfeller) e de comitês e associações (sobretudo religiosas) favorece o desenvolvimento de uma sociologia que vai passando progressivamente de preocupações morais a um maior interesse pela cientificidade.

No plano teórico, a nascente sociologia americana é sobremodo influenciada por uma parte da sociologia européia, aquela de fato menos estabelecida no plano acadêmico (Darwin, Spencer, Simmel, Tarde...). Deste modo se encontram preocupações microssociológicas, amplamente estranhas a um Durkheim, nos trabalhos realizados por Charles H. Cooley e por George H. Mead (Balizas 20 e 21). Certamente, a verdadeira novidade introduzida pela sociologia americana não é realmente, nesse começo de século, de ordem teórica: seu ponto forte – como o demonstram os trabalhos fundadores da escola de Chicago – é constituir um cadinho onde se vão elaborar métodos de pesquisa empírica, sempre usados até nossos dias.

5.2. A escola de Chicago ou o desenvolvimento da ecologia urbana

Desde a década de 1910, muitos pesquisadores do departamento de sociologia da Universidade de Chicago têm como traço comum uma referência metodológica que tende a privilegiar o estudo de campo. A lição dos dados estatísticos não é também desprezada: é o que comprova a presença, desde 1927, de W. Ogburn, um adepto da démarche quantitativa. Mas também existe uma tendência forte em todos aqueles que reivindicam uma *démarche* antropológica com base na monografia, e cujo objetivo é apreender *in situ* a dinâmica das interações sociais. Essa tendência metodológica vai abeberar-se diretamente na filosofia pragmatista americana (William James,

John Dewey), doutrina que confere às idéias um valor acima de tudo instrumental: verdadeiro é aquilo que é confirmado pela experiência, aquilo que produz conseqüências satisfatórias.

Baliza 20

Crítica institucionalista e sociologia da distinção (Thorstein Veblen, Edmond Goblot)

Thorstein Veblen (1857-1929), filho de camponeses da Noruega, que emigraram para os EUA, foi sempre relegado à margem do sistema de reconhecimento institucional norte-americano. Seu trabalho, principalmente a *Teoria da classe ociosa* (1899), não lhe vale, aliás, notoriedade nenhuma a não ser depois da morte. Sob a influência de Darwin, Veblen rejeita simultaneamente tanto a economia marginalista como o marxismo. Vivamente impressionado pelo contraste entre o trabalho do agricultor e a atividade burguesa que autoriza o enriquecimento por simples transações, Veblen considera que há um dualismo no homem: ele abriga em si um instinto artesanal e um instinto predatório. O primeiro favorece a domesticação racional da natureza, evitando todo desperdício; o segundo impele à espoliação dos outros. Esta segunda tendência é o fundamento da nova classe dominante: a classe ociosa, a classe que afirma a sua superioridade social pelo não-trabalho. O consumo, infere daí Veblen, não tem como único alvo a aquisição. A seu ver, a teoria econômica tradicional esquece que, mediante a riqueza, os seres humanos buscam também ganhar a estima e o reconhecimento sociais. O ócio e o assim chamado "consumo conspícuo" dão testemunho da capacidade pecuniária, para uma fatia exclusiva da sociedade, de levar a vida na ociosidade.

Na tradição vebleniana, que inaugura aquilo que hoje se conhece como uma sociologia da distinção, deve-se evocar o trabalho de Goblot. Este lógico francês, condiscípulo de Durkheim na Escola Normal Superior e professor de filosofia, observou a burguesia provincial na junção do século XIX com o XX. Em sua obra *A barreira e o nível* (1925) ele mostra que, não tendo nenhum meio material para se afirmar como classe social de pleno direito, estes burgueses deliberada-

mente optaram por uma estratégia de distinção. Deve-se compreender assim a moda burguesa: como barreira, ela define atributos específicos (modo de se vestir, maneira de falar...), traça fronteiras entre burgueses e não-burgueses; como nível, faz desses marcadores sociais a condição mínima para a definição de uma identidade comum (pouco importa, por exemplo, a maneira de falar o latim; quer o dominem perfeitamente ou não, os burgueses constituem um grupo que se pretende distinto porque todos os seus membros falam latim...).

As pesquisas de William I. Thomas e Florian Znaniecki sobre a comunidade camponesa imigrante de Chicago (*O camponês polonês na Europa e na América*, 1918-1920) inauguram esse novo programa de trabalho sociológico. Recorrendo a um material biográfico conseqüente, eles elaboram uma tipologia das formas puras da personalidade social (Texto 39). Thomas e Znaniecki distinguem três tipos principais: o filisteu (conformista, submisso à tra-

Baliza 21

Nos fundamentos da sociologia interacionista americana (Charles H. Cooley, George H. Mead)

Do outro lado do Atlântico, a perspectiva interacionista que se desenvolve no princípio do século oferece o ensejo para se refletir com novo vigor sobre as relações microssociais. Este é o caso, por exemplo, de Charles H. Cooley (1864-1929), autor de *A natureza humana e a ordem social* (1902), e de *Organização social* (1909). O principal aporte de Cooley reside em uma distinção, agora famosa, entre grupos primários e grupos secundários. Os grupos primários (como a família) congregam indivíduos próximos, ligados duradouramente uns aos outros por valores comuns e forte divisão dos papéis. Nesses grupos se estabelecem as relações mais íntimas entre indivíduo e sociedade. Já os grupos secundários, como se dá em uma empresa ou em qualquer outro tipo de organização, vivem na base de relações mais formais e mais frouxas. Ainda que pretenda elaborar uma teoria sobre os grupos, mesmo assim Cooley não estabelece uma hierarquia lógica entre

o indivíduo e a sociedade. Para ele, "self and society are twin-born" ("o indivíduo e a sociedade são gêmeos").

Inspirando-se amplamente no amigo Cooley, Mead (1863-1932) é o segundo autor que exerceu forte influência sobre a tradição da sociologia interacionista americana. Autor de *O espírito, o eu e a sociedade* (1934) (artigos compilados e publicados depois de sua morte), Mead volta a atenção para a socialização do indivíduo por interação com os outros ou, empregando a terminologia do próprio Mead, para a formação do eu através do intercâmbio com a comunidade. Nesta perspectiva, a comunidade toma a forma das classes sociais de pertença, dos subgrupos "concretos" (partidos, corporações) ou "abstratos" (devedores). Na interação, o intercâmbio – que toma a forma da linguagem, dos gestos e dos símbolos – acontece com aquilo que Mead designa como "o outro generalizado", tipo ideal que condensa o conjunto dos valores e das normas de comportamento que a comunidade observa e que servirá de guia para a ação do ego.

O desenvolvimento da criança se realiza segundo esse esquema. Por sua capacidade progressiva de desempenhar o papel do outro e analisar sua conduta deste mesmo ponto de vista, a criança pode adquirir o uso consciente e completo da comunicação com o outro. Noutras palavras, o intercâmbio é, ao mesmo tempo, um processo de internalização das normas e um modo de auto-regulação da comunidade. "Um homem – escreve Mead – possui uma personalidade porque pertence a uma comunidade em seu próprio comportamento. Utiliza a linguagem como o meio para receber sua personalidade; mais tarde, através do processo de adoção dos diversos papéis que todos os outros fornecem, termina, enfim, adotando a atitude dos membros da comunidade". Simetricamente, deve-se compreender a sociedade como estrutura emergente, como produto de um feixe de ações comunicacionais entre indivíduos orientados uns para os outros.

dição social), o boêmio (de caráter particularmente instável) e o criativo (reflexivo e aberto à mudança). Devem-se também a Thomas reflexões particularmente estimulantes sobre o interesse que o sociólogo pode ter em analisar não simplesmente a situação social

objetiva mas também a maneira como esta é interpretada pelos próprios atores. De tal sorte, "se os seres humanos definem as suas situações como reais, elas são reais também nas suas conseqüências" (*A criança na América*, 1932).

Texto 39

THOMAS – Três tipos de personalidade

A nitidez das atitudes que compõem um caráter e a correspondente esquematização dos dados sociais na forma como um indivíduo organiza a sua vida, dão margem, todavia, a um leque muito amplo no que tange a uma questão fundamental: a extensão das possibilidades de evolução ulterior que restam ao indivíduo depois de sua estabilização. Isto depende da natureza das atitudes apresentadas pelo caráter, das estruturas de organização e também da maneira como todas as duas são aproximadas e sistematizadas. Três tipos de casos podem ser aqui definidos.

O conjunto das atitudes que constituem o caráter pode ser tal que impeça até a formação de uma nova atitude em certas condições de vida, porque as atitudes conscientes do indivíduo adquiriram tamanha rigidez que ele se tornou sensível apenas a uma categoria de influências – aquelas que formam a parte mais permanente do seu meio social. As únicas possibilidades de evolução que restam, portanto, ao indivíduo, são ou as lentas mudanças que vai sofrer com a idade e que o tempo vai trazer ao seu meio social, ou um abalo tão radical de condições que destruirá ao mesmo tempo os valores aos quais se havia adaptado e, com muita probabilidade, sua própria personalidade. O "filisteu" é a encarnação literal desse tipo de personalidade. A este se opõe o "boêmio", cujas possibilidades de evolução não se acham fechadas pela simples razão que seu caráter permaneceu em uma fase de formação inacabada. Alguns aspectos do seu caráter permanecem ainda no estádio primário e, mesmo que outros se tenham talvez intelectualizado, continuam sem nenhuma relação entre si e não formam um conjunto estável e sistematizado; isto não exclui todavia a formação

de novas atitudes, o que deixa o indivíduo aberto a todas as influências. Nos antípodas desses dois tipos, pode-se encontrar uma terceira categoria de indivíduos cujo caráter se estabilizou e estruturou, mas que apresenta a possibilidade e mesmo a necessidade de uma evolução, porque as próprias atitudes conscientes que o compõem apresentam uma tendência para a mudança, regulada por projetos de atividade produtiva: o indivíduo permanecerá aberto a todas as influências que forem conformes à sua evolução preconcebida. Este é o tipo que representa o indivíduo criativo (W.-I. Thomas & Znaniecki. *O camponês polonês na Europa e na América* [1918-1921]. New York, Dover Publications, 1958, t. 2 [traduzido em P. Birnbaum & F. Chazel. *Théorie sociologique*. Paris. PUF/Thémis, 1975, p. 45-46).

Robert E. Park (jornalista que entra na idade madura na universidade mas traz como herança de sua experiência profissional anterior um gosto constante pela observação direta) e Ernest W. Burgess se inscrevem na esteira histórica desses trabalhos. Fiéis à lógica microssociológica de seus predecessores, Park e Burgess desenvolvem, na sua célebre *Introdução à ciência da sociologia* (1921), uma comparação mecanicista. Sugerem que, guardadas as devidas proporções, pode-se compreender o sistema social – à imagem do cosmos – em termos de elementos e forças.

Mas o trabalho de Park e Burgess repousa principalmente sobre um conceito explicitamente tomado da ecologia animal. Desta disciplina e de Darwin, Park (que foi aluno de Simmel) vai conservar uma idéia-força: em um trecho limitado de espaço existe um conjunto equilibrado (ou não equilibrado) de ligações entre elementos. À semelhança do meio natural, é necessário conceber uma comunidade humana como uma mistura de forças entre reino humano e reino técnico. Este o sentido de seu estudo clássico sobre a cidade (R.E. Park, E. Burgess e R. Mckenzie. *A cidade*, 1925) (Texto 40). Interessando-se por Chicago, cidade então em pleno

crescimento demográfico, mostram os sociólogos como a chegada de ondas sucessivas de imigrantes das mais diversas etnias (alemães, italianos, poloneses, chineses...) foi determinante para a ocupação do espaço. A cidade se constrói segundo o modelo de círculos concêntricos, conjunto em cujo seio cada anel, ou arco de anel, possui vigorosa homogeneidade étnica e social: o centro urbano (o *loop*), zona de transição onde moram os imigrantes, os mais pobres, bairros próprios dos trabalhadores americanos que ganham melhores salários...

Espaço de concorrência e de comunicação, a cidade se recompõe no ritmo incessante das novas instalações e expulsões, das ascensões profissionais... Por isso, ainda que produza mais racionalidade e planejamento, a cidade gera ao mesmo tempo "desorganização". À imagem de Chicago, a instabilidade do equilíbrio (devida particularmente à heterogeneidade entre os diversos bairros e à mobilidade residencial dos indivíduos) torna-se fonte de segregação, de delinqüência e de marginalização.

Define-se, enfim, a cidade em oposição às sociedades locais tradicionais. Novamente aproximando-se nisto das análises de Simmel, Park enfatiza a complexidade, o anonimato, o caráter impessoal e superficial dos contatos que caracterizam o mundo urbano. Estudando o gueto, Louis Wirth (*O gueto*, 1928; "Urbanismo como way of life", *American Journal of Sociology*, 1938) se move neste mesmo conjunto de preocupações. Wirth insiste sobre o impacto decisivo da sociedade urbano-industrial e suas seqüelas: despersonalização, maior diferenciação social e substituição dos contatos primários (enfraquecimento dos laços de parentesco, desaparecimento da vizinhança...) em prol dos contatos secundários (adesão a grupos formais de interesse) constituem, para este discípulo de Park e Burgess, os traços característicos do modo de vida urbano.

Texto 40

A cidade segundo Robert E. Park

A cidade, na ótica deste artigo, é algo mais do que uma simples aglomeração de indivíduos e de serviços coletivos: ruas, imóveis, rede elétrica de iluminação, bondes, telefones etc.; é também algo mais que uma simples constelação de instituições e órgãos administrativos: tribunais, hospitais, escolas, delegacias de polícia e corpos de funcionários de todos os tipos. A cidade é acima de tudo um estado de espírito, um conjunto de costumes e tradições, de atitudes e sentimentos organizados, inerentes a esses costumes e transmitidos com essas tradições. Noutras palavras, a cidade não é simplesmente um mecanismo material e uma construção artificial. Ela está implicada nos processos vitais das pessoas que a compõem: é um produto da natureza e, particularmente, da natureza humana (...).

A cidade foi recentemente estudada do ponto de vista da sua geografia e, mais recentemente ainda, do ponto de vista da sua ecologia. Dentro dos limites de uma comunidade urbana – e, de fato, de qualquer área natural de habitat humano – atuam forças que tendem a produzir um agrupamento ordenado e característico da sua população e das suas instituições. À ciência que procura isolar esses fatores e descrever as constelações típicas de pessoas e instituições produzidas pela sua convergência damos o nome de ecologia humana, em oposição à ecologia vegetal ou animal.

Os transportes e as comunicações, as linhas de bonde e a telefonia, os jornais e a publicidade, os arranha-céus e os elevadores – todas essas coisas que tendem, de fato, a acentuar ao mesmo tempo a concentração e a mobilidade das populações urbanas – são os fatores principais da organização ecológica da cidade.

A cidade não é, no entanto, apenas uma unidade geográfica e ecológica: é ao mesmo tempo uma unidade econômica. A organização econômica da cidade tem como base a divisão do trabalho. A multiplicação dos empregos e das profissões no seio da população urbana é um dos aspectos que mais dão na vista e os

menos bem compreendidos da moderna vida urbana. Neste sentido, nada nos proibiria de imaginar a cidade, isto é, os lugares, os seres humanos e todas as engrenagens e os equipamentos administrativos que lhes estão ligados como um todo orgânico: uma espécie de sistema psicofísico no qual, através do qual, os interesses privados e políticos encontram uma expressão não somente coletiva, mas organizada.

Uma grande parte dos elementos que consideramos em geral como constitutivos da cidade – seus estatutos, suas organizações formais, seus imóveis, suas vias férreas urbanas, etc. – são ou parecem ser simples artefatos. Mas todos esses elementos não são por si mesmos senão serviços, equipamentos acessórios e só se tornam integrante da cidade viva se e na medida em que se acham conectados, pelo uso e pela vontade, às forças vivas dos indivíduos e das comunidades, exatamente como uma ferramenta à mão do homem (*A escola de Chicago – Nascimento da ecologia urbana* [apresentação de Y. Grafmeyer & I. Joseph]. Paris, Aubier/Champ urbain, 2. ed., 1984, p. 83-84).

Além da cidade, inúmeros outros objetos serão passados no crivo da pesquisa assim como foi experimentada pela escola de Chicago. A marginalidade e a segregação racial, por exemplo, serão estudadas em virtude desses princípios que, ainda hoje, encontram ardorosos defensores entre os profissionais da sociologia.

PARTE III
Fundações

Émile Durkheim e a escola francesa de sociologia

O conteúdo da obra de Émile Durkheim é inseparável do quadro sócio-histórico que ele viu surgir: o de uma III República que procura não apenas superar as suas incertezas políticas (a obsessão pela unidade nacional, a crise do "boulangismo"...), mas também resolver a "questão social" pela via pacífica e do direito. Diante de um movimento operário que jamais se mostrou tão vigoroso e unido, os republicanos optam por integrar a classe operária graças a novas leis sobre os riscos sociais (como a lei sobre os acidentes de trabalho, em 1898), valorizar a escola como um canal de socialização... O jovem Durkheim se mostra a princípio sensível, sem dúvida alguma, à questão da unidade política. Mas, quando volta da Alemanha em 1886, não consegue fugir à atmosfera política e intelectual em que o solidarismo adquire quase o *status* de doutrina oficial da República. Assim como o comprovam os seus numerosos trabalhos – sobre a divisão do trabalho, o direito, a família, a escola ou ainda a religião – é o problema da integração do indivíduo à sociedade que ganha então definitivamente o lugar principal na ordem de suas preocupações.

1. O projeto sociológico

1.1. Das preocupações morais e reformistas...

Nascido em uma família judia, filho de um rabino que pertencia a uma longa linhagem de rabinos, Durkheim sofre a influência da doutrina judaica que ele recebe na infância (Baliza 22). Embora ele depois se afaste do caminho religioso, sua análise será sempre influenciada pelo respeito à lei e pela importância atribuída à força da comunidade. A derrota em 1870, da Comuna de Paris e, mais tarde, o "caso Dreyfus" (a cujo favor ele tomou partido), são alguns dos fatos históricos que marcam o sociólogo, aguçando o seu receio de um despedaçamento societário e alicerçam a sua firme vontade de militar pela coesão social.

Baliza 22

Émile Durkheim (1858-1917)

Émile Durkheim nasceu em 1858 em Épinal (Lorena). Educado segundo os cânones da tradição judaica, estuda o hebraico, freqüenta a escola dos rabinos mas, a despeito de uma longa tradição familiar nessa matéria, não abraça a vocação rabínica. Seus estudos o levam à Escola Normal Superior onde obtém a *agrégation* de Filosofia e é colega particularmente de Bergson e Jaurès. Jovem professor de Filosofia na província, trabalha em uma tese (*Da divisão do trabalho social*, publicada em 1893) que inscreve sob o signo da articulação problemática entre o indivíduo e a sociedade (para um balanço pormenorizado da entrada de Durkheim na Sociologia, cf. B. Lacroix. "A vocação original de É. Durkheim". *Revue Française de Sociologie*, n. XVII-2, abr.-jun./1976). Em 1885, Durkheim desfruta por um ano de um estágio de estudos na Alemanha, de onde regressa com dois sólidos artigos sobre a filosofia e a ciência positiva da moral alemã. Em 1887, é nomeado pelo responsável pelo Ensino Superior (L. Liard) encarregado de cursos de ciência social e pedagogia na Universidade de Bordéus. Trabalhador obstinado, professor aplicado, Durkheim lança as bases de uma reflexão sociológica global, ali-

mentada inicialmente por suas leituras críticas de Comte, Spencer, Espinas, Tönnies ou, ainda, Schäffle. Na dinâmica científica encarnada então, acima de tudo, por Claude Bernard (*Introdução ao estudo da medicina experimental*, 1865), Durkheim segue um fio diretor: a fundação de uma moral secular. Definindo a sociedade segundo o modelo de um organismo dotado de consciência coletiva, ele envereda por múltiplos campos que vão do estudo das formas de solidariedade social à história da sociologia (Montesquieu e Rousseau). Durkheim volta igualmente seu interesse para a educação e a história do sistema educativo (cf. a este propósito M. Cherkaoui. Socialização e conflito: os sistemas educativos e a sua história segundo Durkheim. *In: Revue Française de Sociologie*, n. XVII-2, abr.-jun./1976). Durkheim segue também com muita atenção a evolução da família: procura assim estabelecer finas distinções entre formas familiares, discernir as grandes tendências de sua evolução histórica, e ainda propor uma nova análise do interdito do incesto (1898). Em 1902, Durkheim substitui, na Sorbonne, um dos grandes arautos da laicidade: Ferdinand Buisson. Ocupa então um posto de ciência da educação. Nomeado professor em 1906, o título exato de sua cátedra se transforma em 1913 em "Ciência da Educação e Sociologia". Anteriormente, no ano de 1896, Durkheim fundara a *Année Sociologique*, revista que congrega jovens colaboradores que irão constituir sob a sua direção a Escola Francesa de Sociologia. Fortemente abalado com a morte no fronte de seu filho André, Durkheim falece em novembro de 1917.

De seus estudos, Durkheim conserva sempre as lições e o rigor metodológico do historiador Numa Denis Fustel de Coulange (*A cidade antiga*, 1864); é marcado igualmente pelo pensamento dos filósofos neokantianos Émile Boutroux e Charles Renouvier. De Renouvier, um dos pensadores mais influentes da sua época e vivamente preocupado em fundar uma autêntica moral republicana (deve-se a ele um *Manual republicano*), Durkheim o toma, aliás, por mestre. Abraçando, também, a carreira de professor, Durkheim se inscreve no movimento de exaltação da escola leiga que carac-

teriza a III República (cf. Texto 41). A questão do ensino é então vital para os republicanos. Dela depende o futuro da República: todos militam por um ensino fundamental gratuito obrigatório e leigo, programa que assume a forma de lei graças a Jules Ferry, a partir dos anos 1880. Durkheim é um arauto desse movimento até o ponto de alguns não hesitarem em ver nele "o sumo sacerdote e o teólogo da religião civil da Terceira República" (Bellah).

Texto 41

PROST – Escola, um ideal republicano

Não nos seria possível compreender a política republicana, se a separássemos da corrente de opinião que a carrega. A instrução constitui, nessa época, um ideal coletivo. Da mesma forma que hoje a maioria dos membros da nossa sociedade admite que o crescimento econômico é o objetivo essencial da coletividade, da mesma maneira, na segunda metade do século XIX se acreditava na instrução (...). Otimistas, os contemporâneos não duvidavam nem da razão nem da natureza. A escola aplicava um remédio à injustiça social bem como à imoralidade ou à criminalidade. Que no povo essa confiança era meio confusa, em uma mistura de vontade de promoção social e independência intelectual, isto é inegável. Mas era mesmo real: não se duvidava que aquilo estivesse escrito nos livros fosse verdadeiro e útil. O acesso à instrução era, portanto, de todas as maneiras, a promessa de uma vida melhor.

Esta convicção suscita os progressos da escolarização que descrevemos; ela anima o movimento de opinião que se encarna na liga do ensino e que servirá de apoio aos republicanos; ela vai fazer das leis da educação de Ferry e de Goblet leis "fundamentais".

Mas os republicanos no poder não mostrarão unanimidade nem sobre os objetivos nem sobre o método. A comissão nomeada pela Câmara de 1877, e seu relator, Paul Bert, desejam uma lei de conjunto. Jules Ferry, ministro de 4 de fevereiro de 1879 a 14 de novembro de 1881, a seguir de 30 de janeiro a 7 de agosto

de 1882 e finalmente de 21 de fevereiro a 20 de novembro de 1883, promove a vitória de um método mais empírico e ataca sucessivamente cada ponto do programa (...).

No ensino superior, é a lei de 18 de março de 1880 que suprime os júris mistos e proíbe que os estabelecimentos livres se dêem o título de universidade. No ensino secundário, cujo diretor é Zévort, é a grande reforma dos programas de 1880 e a fundação dos externatos femininos (lei de 21 de dezembro de 1880). No ensino primário, sob a direção de Buisson, é a fundação das Escolas Normais de Fontenay e de Saint Cloud e a lei de 9 de agosto de 1879 que instituem em cada departamento uma Escola Normal para moças. São também as leis de primeiro de junho de 1878 e de 20 de março de 1883 que facilitam a construção dos prédios escolares. Faz-se uma revisão da organização pedagógica e transformam-se os programas.

Mas o essencial da obra republicana é constituir o ensino primário em serviço público. Aí está o sentido da total gratuidade estabelecida por uma lei de 16 de junho de 1881, da obrigação imposta pela lei de 28 de março de 1882 ao pai de família, que deverá enviar à escola os filhos de 7 a 13 anos, a não ser que obtenham o certificado de estudos antes dessa idade. É sobretudo o caráter leigo dos programas, corolário da obrigação, instituída pela mesma lei e que se traduz na prática pela supressão do ensino do Catecismo. Será, enfim, a laicidade dos estabelecimentos escolares, cujo acesso é proibido aos ministros religiosos pela lei de 1882, e a dos funcionários, promulgada pela lei de 30 de outubro de 1886 (A. Prost. *Histoire de l'enseignement en France*, 1800-1967. Paris, A. Colin, 1968, p. 191-193).

Mais ainda, Durkheim acredita na igualdade de todos diante da lei bem como no respeito dos direitos civis e das liberdades políticas. Não é de se admirar, então, se Durkheim manifesta algum gosto pela ação política e preocupação pela pedagogia, técnica que lhe parece ser um dos vetores privilegiados da integração social. Mas,

ao fundar a sociologia, Durkheim cria os meios científicos mais apropriados para pensar e solucionar a crise social.

1.2. ...ao objeto da sociologia

Já bem cedo Durkheim mostra um interesse particular pelo socialismo, doutrina que ele não abraça pessoalmente, mas à qual há de consagrar um curso. Para sanar os problemas sociais, Durkheim defende uma outra opção: aquela que consiste em fundar uma moral científica. Durkheim decide analisar a moral (conjunto de regras definidas que determinam o comportamento de forma imperativa) situando-se a igual distância dos preceitos morais filosóficos mais abstratos (como os kantianos) e dos princípios de outras ciências como a biologia.

> Não queremos – escreve Durkheim – inferir a moral da ciência mas fazer a ciência da moral (Émile Durkheim. *De la division du travail social* [prefácio à primeira edição]).

A ciência – escreve ainda – pode ajudar-nos a encontrar o rumo em que devemos orientar o nosso comportamento. Essa grande preocupação – a fundação de uma nova moral – é típica das preocupações de numerosos autores contemporâneos de Durkheim: o alemão Wilhelm Wundt, em cujo laboratório Durkheim fará um estágio na sua estada além-Reno, o francês Charles Renouvier ou ainda o inglês Herbert Spencer. Os estadistas franceses dessa época não constituem exceção: também eles procuram constituir uma moral civil e leiga.

Durkheim encontra o princípio e a fonte da moralidade na solidariedade social. Assim como ele expõe em um livro publicado após a sua morte (*Lições de sociologia – Física dos costumes e do direito*), podem-se distinguir duas grandes formas de solidariedade. Os costumes, primeira forma, remetem aos deveres que os seres humanos têm uns para com os outros, pelo fato de pertencerem

a um grupo social. Neste registro, Durkheim elenca três grupos importantes: a família, a corporação profissional e o Estado. O direito, segunda forma, depende de uma ética mais geral. Esta última constitui o alicerce do direito à vida e do direito à propriedade. Mas o mais importante aqui é isto: para compreender a lógica de funcionamento destas formas de solidariedade (que são simplesmente sistemas regidos por regras de comportamento), convém aceitar que todo fato moral seja uma regra com sanção.

Pode-se então definir a sociologia como a ciência dos fatos sociais. Para Durkheim, os fatos sociais são maneiras de agir, de pensar e sentir, fixas ou não, que exercem sobre o indivíduo uma coercitividade exterior (cf. Texto 42). Se o direito nos constrange – sugere portanto Durkheim – há todo um sistema de regras menos visíveis que guiam também nossas práticas mais diversas: maneiras de vestir-se, de consumir, de pensar, de cometer suicídio (cf. Texto 43)... Caberá ao sociólogo pôr em evidência e analisar esses comportamentos que constituem regularidades socialmente determinadas. De maneira mais explícita ainda, o fato social é um fenômeno observável e explicável com o auxílio de categorias (o princípio de causalidade em primeiro lugar) e de instrumentos científicos. Nesta perspectiva, constitui o objeto próprio desta nova ciência que é a sociologia.

Texto 42

DURKHEIM – O que é um fato social?

Eis, portanto, uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se impõem a ele. Por conseguinte, não poderiam ser confundidos com os fenômenos orgânicos, por consistirem em representações e ações; nem com os fenômenos psíquicos, que não têm existência a não ser na consciência individual e por ela. Constituem, portanto, uma espécie nova e é a

eles que se deve dar e reservar a qualificação de *sociais*. Convém a eles, pois está claro que, não tendo o indivíduo como substrato, não podem ter outro a não ser a sociedade, seja a sociedade política em sua integralidade, seja algum dos grupos parciais que ela encerra, confissões religiosas, escolas políticas, literárias, corporações profissionais etc. Por outro lado, é apenas a eles que convém; pois a palavra social só tem sentido definido sob a condição de designar unicamente fenômenos que não se incluem em nenhuma das categorias de fatos já constituídas e denominadas. Constituem, portanto, o domínio próprio da sociologia. É verdade que a palavra coerção ou coercitividade, pela qual os definimos, corre o risco de perturbar os zelosos partidários de um individualismo absoluto. Como professam que o indivíduo é perfeitamente autônomo, parece-lhes que este sai diminuído toda vez que se lhe faz sentir que ele não depende apenas de si mesmo. Mas como é hoje incontestável que a maioria das nossas idéias e de nossas tendências não são fruto de nossa elaboração, mas nos vêm de fora, não podem penetrar em nós a não ser que se imponham. Eis todo o significado da nossa definição (É. Durkheim. *Les règles de la méthode sociologique* [1895]. Paris, PUF, Quadrige, 1983, p. 5-6).

Texto 43

DURKHEIM – O suicídio como fato social

A taxa dos suicídios, ao mesmo tempo que acusa apenas ligeiras flutuações anuais, varia segundo as sociedades do simples ao dobro, ao triplo, ao quádruplo e até mais. É portanto, em grau muito mais elevado que a taxa da mortalidade, pessoal a cada grupo social, pode ser considerada como um índice característico deste. Está mesmo tão estreitamente ligada àquilo que há de mais profundamente constitucional em cada temperamento nacional, que a ordem em que se classificam, segundo essa relação, permanece quase rigorosamente a mesma em épocas muito diferentes. É o que prova este mesmo quadro*. No curso dos três pe-

ríodos que aí se comparam, a taxa de suicídios subiu em toda a parte; mas nesta progressão os diversos povos conservaram as suas distâncias respectivas. Cada um tem o seu próprio coeficiente de aceleração.

A taxa dos suicídios constitui, então, uma ordem de fatos única e determinada; é o que demonstram ao mesmo tempo a sua permanência e a sua variabilidade. Pois esta permanência seria inexplicável se não se devesse a um conjunto de características distintivas, solidárias umas às outras, que, malgrado a diversidade das circunstâncias do meio, se afirmam simultaneamente. E essa variabilidade atesta a natureza individual e concreta destas mesmas características, dado que variam conforme a própria individualidade social. Em suma, esses dados estatísticos exprimem a tendência ao suicídio que aflige coletivamente qualquer sociedade. Não nos compete dizer atualmente em que consiste essa tendência, se é um estado *sui generis* da alma coletiva, dotado de realidade própria, ou se ela apenas representa uma soma de estados individuais. Embora as precedentes considerações sejam dificilmente conciliáveis com esta última hipótese, reservamos o problema que será tratado no curso desta obra. Seja lá o que se pense quanto a isto, é fato que essa tendência sempre existe, a este ou àquele título. Cada sociedade está predisposta a fornecer um contingente determinado de mortes voluntárias. Essa predisposição pode, portanto, constituir o objeto de um estudo especial que compete à sociologia (É. Durkheim. *Le suicide* [1897]. Paris, PUF, 1983, p. 13 e 15).

* Cf. o texto 44.

1.3. As regras do método sociológico

Circunscrever um objeto de estudo particular não basta para fundar uma ciência. É necessário ainda que se tenha um método rigoroso de análise e de explicação. Durkheim se aplica rapidamente a

essa tarefa e enuncia, em *As regras do método sociológico* (1895), os princípios fundamentais que devem nortear a sociologia.

Para respeitar os cânones da cientificidade, deve-se em primeiro lugar "tratar os fatos sociais como coisas". Esta injunção, às vezes mal compreendida ou severamente criticada (J. Monnerot. *Os fatos sociais não são coisas*, 1946), não quer dizer que os fatos sociais sejam redutíveis a fatos naturais. Durkheim quer simplesmente dizer que, assim como o físico ou o biólogo observa "de fora" o seu objeto de estudo, o sociólogo deve saber situar-se à distância dos fatos sociais que analisa.

> É coisa tudo aquilo que é dado, tudo aquilo que se oferece, ou melhor, se impõe à observação (Émile Durkheim. *Les règles de la méthode sociologique*, 1895).

Esta postura metodológica é ainda mais difícil de adotar pelo fato de vivermos no mundo social que estudamos. Acreditamos conhecê-lo e poder adivinhar seus mecanismos ocultos. É necessário, de fato, desconfiar dessas impressões e "afastar sistematicamente as pré-noções". Noutras palavras, trata-se de nos desfazermos de nossos preconceitos, de nos libertarmos das falsas evidências que nos são proporcionadas por nossa experiência sensível. Deve-se, em suma, recusar considerar o social como transparente e imediatamente inteligível. Da mesma forma que o físico deve pôr de lado a impressão de calor efetuando uma medida exata graças ao termômetro, deve o sociólogo armar-se para apreender o objeto de suas pesquisas e ser tão objetivo quanto possível.

A fim de construir o seu objeto de estudo, deve o sociólogo, segunda regra, isolar e definir com fina precisão a categoria de fatos que se propõe estudar. À maneira da biologia médica, Durkheim distingue então o "normal" do "patológico". O normal corresponde à média:

> Um fato social é normal para um tipo social determinado, considerado em uma fase determinada de seu

> desenvolvimento, quando se produz na média das sociedades desta espécie, consideradas na fase correspondente da sua evolução (*As regras...*, *op. cit.*).

Em virtude dessa definição, e por mais chocante que isto possa parecer, o crime é um fato social normal. Não há, com efeito, sociedade onde o crime esteja ausente. Melhor dizendo, o crime é um fenômeno necessário a toda vida em sociedade, pois, como violação de sentimentos coletivos, é a expressão de um limite: o da onipotência da consciência moral.

Há necessidade, enfim, de outro preceito metodológico importante: explicar os fatos sociais por fatos sociais anteriores (e não por fenômenos biológicos, psicológicos...). Com este intuito, deve o sociólogo privilegiar o método das variações concomitantes (comparação das variações respectivas das variáveis estudadas). Com as regras enunciadas anteriormente, esta regra constitui uma das bases de um racionalismo positivista com o objetivo pragmático expresso: se apenas tivessem de ter um mero interesse especulativo, assim pensava Durkheim, suas pesquisas não mereceriam uma hora de esforço.

2. As mutações do mundo social

Os primeiros trabalhos que conduzem Durkheim a enveredar pelo caminho da sociologia são ainda amplamente influenciados pela problemática comtiana das leis de evolução das sociedades. A tese de Durkheim, publicada em 1893, aborda, assim, a questão da divisão social do trabalho, meio privilegiado – segundo o autor – de abordar o estudo das sociedades chamadas "superiores".

2.1. Divisão do trabalho e formas da solidariedade social

Em seu estudo *Da divisão social do trabalho*, a grande tese defendida por Durkheim é que a divisão do trabalho tem, antes de

mais nada, por função, produzir solidariedade social. Esta asserção não é neutra no contexto intelectual em que Durkheim evolui. Com efeito, assumir uma posição destas significa opor-se às teses que analisam a divisão do trabalho como fator de desordem. Mas isto significa igualmente contrapor-se às teses que reduzem a divisão do trabalho a uma fonte de progresso econômico (os economistas clássicos) ou ainda àquelas que analisam essa divisão como um simples meio para que os homens possam viver sem coerção em sociedade, quando o vínculo social se reduz daí em diante à troca econômica (Spencer).

Para Durkheim, o progresso da indústria, das artes e da ciência e os serviços econômicos que a divisão do trabalho pode prestar, são pouca coisa quando comparados com o efeito moral que esta última produz. A divisão do trabalho gera uma integração do corpo social, permite atender às necessidades de ordem e de harmonia. Ela é, de fato, um fator primário de coesão e de solidariedade. Para efetuar a sua demonstração com todo o rigor, Durkheim toma o direito como o indicador da evolução das sociedades. Aos olhos de Durkheim, o direito é efetivamente um fenômeno exterior e objetivado que apresenta a vantagem de reproduzir fielmente as diversas formas de solidariedade social.

Portanto, dois tipos de sanção (correspondendo a duas regras jurídicas) merecem ser opostos: de um lado, a sanção repressiva (sanção do direito penal que visa atingir uma pessoa na sua fortuna, na sua honra ou sua vida), e do outro, a sanção restitutiva (sanção do direito civil, comercial ou administrativo, que não implica um sofrimento do agente mas o ressarcimento do direito lesado). Desta dualidade e da importância evolutiva desses direitos e sanções no seio das sociedades, Durkheim vai deduzir duas formas históricas de solidariedade social. A primeira é característica das sociedades de "solidariedade mecânica". São as sociedades que se qualificam ainda de bom grado naquela época como "primitivas" ou ainda "inferiores". No seu seio, as duas consciências do ser hu-

mano – consciência individual e consciência coletiva – estão ligadas: os indivíduos se acham unidos graças à sua semelhança. Visto que, nessas sociedades, os estados de consciência são comuns, todo desvio deve sofrer uma sanção penal. Tal é justamente a lógica do direito repressivo.

A segunda forma é característica das sociedades de "solidariedade orgânica", sociedades denominadas "industriais" ou "superiores". Nestas últimas, a solidariedade *sui generis* que liga as duas consciências do ser humano resulta, não mais da semelhança mas da diferenciação. Dá-se, para dizê-lo noutras palavras, parcelização e complementaridade dos papéis no seio do sistema social (cf. Texto 44). Nestas sociedades, a divisão do trabalho cumpre a função que era confiada outrora à consciência coletiva: a de operador de coesão. É o que bem comprova, segundo Durkheim, o fato de que na história da humanidade o direito cooperativo progressivamente predominou sobre o direito repressivo.

Texto 44

DURKHEIM – Solidariedade mecânica e solidariedade orgânica

Há em cada uma de nossas consciências, como já disse, duas consciências: uma, que temos em comum com todo o nosso grupo, que, por conseguinte, não é nós mesmos, mas a sociedade que vive e age em nós; a outra, que só representa a nós mesmos naquilo que temos de pessoal e distinto, naquilo que faz de cada um de nós um indivíduo. A solidariedade que deriva das semelhanças está no seu *maximum* quando a consciência coletiva cobre exatamente a nossa consciência total e em todos os pontos de vista coincide com ela: mas, nesse momento, a nossa individualidade é nula (...).

As moléculas sociais que não seriam coerentes a não ser apenas desta maneira não poderiam, portanto, mover-se em conjunto a não ser na medida em que não possuem movimentos pró-

prios, como fazem as moléculas dos corpos inorgânicos. E é por isso que propomos que se dê o nome de mecânica a essa espécie de solidariedade. Esta palavra não significa que seja produzida por meios mecânicos e artificialmente. Nós lhe damos este nome somente por analogia com a coesão que une entre si os elementos dos corpos brutos, por oposição àquela que faz a unidade dos corpos vivos. O que acaba de justificar essa denominação é que o vínculo que une assim o indivíduo à sociedade é perfeitamente análogo àquele que liga a coisa à pessoa. A consciência individual, considerada sob este aspecto, é uma simples dependência do tipo coletivo e segue todos os seus movimentos, como o objeto possuído segue aqueles que o seu proprietário lhe imprime.

Bem diferente é aquilo que se passa com a solidariedade produzida pela divisão do trabalho. Enquanto a precedente implica que os indivíduos sejam semelhantes, esta supõe que sejam diferentes uns dos outros. A primeira só é possível na medida em que a personalidade individual é absorvida na personalidade coletiva; a segunda só é possível quando cada um tem uma esfera de ação própria, por conseguinte uma personalidade. É, portanto, necessário que a consciência coletiva deixe descoberta uma parte da consciência individual, para que aí se estabeleçam essas funções especiais que ela não pode regular; e quanto mais essa região se estende, tanto mais forte se torna a coesão que resulta dessa solidariedade. Com efeito, de um lado, cada um depende tanto mais estreitamente da sociedade quanto maior a divisão do trabalho, e, do outro lado, a atividade de cada um é tanto mais personalizada quanto maior a sua especialização. Aqui, portanto, a individualidade do todo cresce na mesma medida em que cresce a das partes; a sociedade se torna sempre mais capaz de mover-se como um conjunto, ao mesmo tempo em que cada um dos seus elementos goza de movimentos próprios. Essa solidariedade se assemelha àquela que se observa nos animais superiores. Cada órgão, com efeito, tem aí a sua fisionomia especial, sua autonomia e, no entanto, a unidade do organismo é tanto maior quanto mais acentuada for essa individuação das partes. Em razão dessa analogia, propomos que se denomine orgânica a solidariedade devida à divisão do trabalho (É. Durkheim. *De la division du travail social* [1893]. Paris, PUF, 1973, p. 98-101).

2.2. As causas e conseqüências da divisão do trabalho

Para o Durkheim de *A divisão social do trabalho* existe uma espécie de lei da gravidade do mundo social que leva a solidariedade mecânica a se rarefazer em proveito de uma solidariedade orgânica sempre crescente. Como explicar, neste quadro, o avanço crescente da divisão do trabalho? Não certamente – vai afirmar Durkheim – mediante as explicações fornecidas pelos economistas clássicos. Estes últimos acreditam que a busca da felicidade passa pela obtenção de sempre maiores riquezas, e que se alcança a riqueza com tanto maior facilidade quanto mais efetiva for a divisão do trabalho. Ora, vai retorquir Durkheim, as metamorfoses provocadas pela divisão do trabalho custam tempo muito longo e trazem pouco benefício imediato. Não é, portanto, interessante para uma geração sacrificar-se deste modo.

Com dois fatores de menor importância (a menor pregnância da consciência coletiva e a diminuição da hereditariedade), Durkheim considera o aumento do volume e da densidade material e moral das sociedades como a causa real da evolução social. O crescimento demográfico, a coexistência de indivíduos sempre mais numerosos em uma mesma superfície geográfica e a multiplicação das comunicações sociais têm como conseqüência uma luta pela vida. De modo semelhante a insetos muito numerosos ocupando um mesmo espaço e condenados a não mais se assemelharem (por diferenciação do alimento, das funções...) para sobreviver, os seres humanos devem também criar uma nova forma de solidariedade pela multiplicação dos papéis e pela divisão social do trabalho.

Durkheim está cônscio, apesar de tudo, da existência de formas de divisão do trabalho que não produzem solidariedade social. Este é o caso, particularmente, das situações de anomia. Este estado aparece em circunstâncias diversas como a inadequação de certas funções umas em relação às outras (problemas de falências no momento das crises econômicas), a oposição entre operários e empregadores com a dissolução das corporações ou a intensificação

da divisão do trabalho científico que fragmenta a comunidade dos pesquisadores. Surge a ruptura anômica no momento em que se quebra a consciência comum dos indivíduos introduzindo barreiras opacas entre eles: as antigas regras jurídicas e morais perdem a validade, o indivíduo se vê preso a uma tarefa precisa que não o deixa "ver nada além". Se Durkheim enumera ainda outras formas anormais de divisão do trabalho, parece-lhe que para sanar a anomia será necessário inventar uma articulação entre individualismo e solidariedade.

2.3. Recomposições sociais e papel do Estado

Além do particular problema da divisão do trabalho, o vasto movimento de gravitação do mundo social que Durkheim decodifica tem como conseqüência abalar as regulações sociais e políticas tradicionais. A tempestade da Revolução Francesa levou de roldão certos "órgãos secundários" da vida coletiva. Assim, a família, antiga sede da autoridade, se desagrega para se transformar em um único centro de vida privada. À medida que ia se estendendo o meio social, o grupo familiar se viu reduzido ao modelo da família parental. Este mesmo modelo vai ceder o lugar à família conjugal cujos elementos permanentes se limitam ao marido, à mulher e aos filhos menores e solteiros (Texto 45). Instituição social (e não natural), a família moderna se encolhe cada vez mais, institui-se principalmente graças ao casamento e privilegia as relações interpessoais (não mais a reprodução material e a manutenção dos bens domésticos). Mas, curioso paradoxo, à medida que se torna um assunto privado, a família se torna também uma coisa pública. Com o auxílio de leis numerosas que garantem os direitos e os deveres domésticos, o Estado não cessa, com efeito, de amparar a instituição familiar.

A mudança não afeta somente a família. As divisões territoriais, os mosteiros e outras associações que tinham substituído a parentela foram igualmente deslocados com a Revolução. Inversamen-

te, com a diminuição da importância da consciência coletiva, o Estado cresceu e se impôs como uma instituição distinta. Como força única da centralização, ele cumpre uma dupla função. Absorve e racionaliza, em primeiro lugar, funções que, antigamente, eram preenchidas por outras instâncias. Assim é que se pode compreender o desenvolvimento de uma burocracia. O Estado se torna, em segundo lugar, um instrumento de emancipação. Graças ao seu desenvolvimento, os cidadãos podem escapar às obrigações de fidelidades locais (a começar pela da Igreja).

Texto 45

DURKHEIM – Para um modelo de família conjugal

A grande mudança que se produziu, deste ponto de vista, é o abalo progressivo do comunismo familiar. Na origem, estende-se a todas as relações de parentesco: todos os parentes vivem em comum, têm a propriedade em comum. Mas desde que uma primeira dissociação se produz no seio das massas amorfas da origem, desde que aparecem as áreas secundárias, o comunismo se retira daí para se concentrar exclusivamente na região primária ou central. Quando do clã emerge a família agnática*, o comunismo deixa de ser a base do clã; quando da família agnática se destaca a família patriarcal, o comunismo deixa de ser a base da família agnática. Enfim, pouco a pouco, ele se vê corrompido até no interior do círculo primário do parentesco. Na família patriarcal, o pai de família se vê livre dele pois dispõe livremente, pessoalmente dos bens domésticos. Na família parental, é mais marcado, porque o tipo familiar é de uma espécie inferior; no entanto, os membros da família podem possuir uma fortuna pessoal, mesmo que não possam desfrutar dela ou administrá-la pessoalmente. Enfim, na família conjugal, dele só restam vestígios, visto que o movimento está então ligado às mesmas causas que o precedem. As mesmas razões que têm por efeito restringir progressivamente o círculo familiar fazem também a personalidade dos membros da família afastar-se dela cada vez mais.

Dessas mudanças, a solidariedade doméstica sai enfraquecida ou revigorada? Não é nada fácil responder a esta pergunta. Por um lado, ela fica mais forte porque os laços de parentesco são hoje indissolúveis; mas, por outro lado, as obrigações a que dá origem são menos numerosas e de menor importância. O certo é que ela se vê transformada; e depende de dois fatores: as pessoas e as coisas. Nós nos apegamos a nossa família porque temos apego às pessoas que a compõem; mas nos apegamos a ela também porque não podemos passar sem as coisas e porque, sob o regime do comunismo familiar, é ela que as possui. Do abalo do comunismo resulta que as coisas deixam cada vez mais de ser um cimento da sociedade doméstica. A solidariedade doméstica passa a ser totalmente pessoal. Nós somos apegados a nossa família apenas por sermos apegados à pessoa de nosso pai, de nossa mãe, de nossa mulher, de nossos filhos. As coisas eram muito diferentes antigamente, quando os vínculos que derivavam das coisas predominavam, ao contrário, sobre os que vinham das pessoas, em que toda a organização familiar tinha, antes de tudo, por objeto, manter na família os bens domésticos, e onde todas as considerações de ordem pessoal pareciam secundárias ao lado daquelas (É. Durkheim. A família conjugal [1892]. *In: Textes III.* Paris, Ed. de Minuit, 1975, p. 41-43).

* O parentesco por agnação é um parentesco pela linha masculina, isto é, agrupa os descendentes de um mesmo ramo masculino (M.L.).

Mas o Estado pode ser ao mesmo tempo uma "monstruosidade sociológica" (cf. Texto 46). Este último se acha a tal ponto afastado das realidades locais que quando "tenta regulamentá-las, só o consegue fazendo violência e desnaturando-as" (*Lições de sociologia*, 1950). Por esta razão, Durkheim defende uma concepção pluralista e democrática da sociedade política. Para ele, o Estado ocupa um lugar normal se, à sua ação própria, se acrescenta a de

poderes intermediários, subordinados e dependentes. Trata-se dos "grupos secundários" que, beneficiando-se de uma autoridade legal, têm por missão satisfazer as necessidades de integração e de moralidade dos indivíduos.

Texto 46

DURKHEIM – O Estado

O que é o Estado?

O Estado é, propriamente falando, o conjunto dos corpos sociais, os únicos qualificados para falar e agir em nome da sociedade. Quando o Parlamento votou uma lei, quando o governo tomou uma decisão nos conselhos da sua competência, toda a coletividade, *ipso fato*, se acha comprometida. Quanto às administrações, trata-se de órgãos secundários, postos sob a ação do Estado, mas que não o constituem. A função destas é realizar as resoluções promulgadas pelo Estado (...).

A utilidade de um organismo deste gênero é introduzir a reflexão na vida social, e a reflexão tem aí um papel tanto mais considerável quanto mais desenvolvido for o Estado. Com certeza, o Estado não cria a vida coletiva, como tampouco o cérebro cria a vida do corpo e não é a causa primeira da solidariedade que nele une as diferentes funções. Pode haver e existem sociedades políticas sem Estado (É. Durkheim. *Textes III, op. cit.*, p. 173-174).

Uma monstruosidade sociológica

(O Estado) teve, portanto, a tendência, pela força das coisas, a absorver em si todas as formas de atividade que poderiam apresentar um caráter social, e diante dele não restou mais que uma poeira inconsistente de indivíduos. Mas então viu-se obrigado, por isso mesmo, a sobrecarregar-se de funções para as quais não se achava habilitado e que não pôde exercer adequadamente. Pois esta é uma observação feita muitas vezes, que ele é tão inva-

sor como impotente. Faz um esforço doentio para estender-se a todo o tipo de coisas que lhe escapam e que só abarca violentando-as. Daí esse desperdício de forças que se lhe censura e que é, com efeito, desproporcional aos resultados alcançados. Por outro lado, os particulares não estão mais submetidos a uma outra ação coletiva a não ser a dele, dado que ele é a única sociedade organizada. É apenas através dele que sentem a sociedade e a dependência em que se acham em face dela. Mas, como o Estado se acha longe deles, só pode ter sobre eles uma ação longínqua e esporádica; por isso este sentimento não lhes é presente nem com a continuidade nem com a energia necessárias. Durante a maior parte da sua existência não há nada em torno deles que os tire para fora de si mesmos e lhes imponha um freio. Nestas condições, é inevitável que se precipitem no egoísmo ou no desregramento. O ser humano é incapaz de se apegar a fins superiores a si mesmo e submeter-se a uma regra, se não percebe acima de si nada com que solidarizar-se. Libertá-lo de toda a pressão social significa abandoná-lo a si mesmo e desmoralizá-lo. Tais são, com efeito, as duas características da nossa situação moral. Enquanto o Estado se incha e se hipertrofia, para conseguir abraçar com força os indivíduos, mas sem consegui-lo, estes, sem nada para vinculá-los, rolam uns sobre os outros como se fossem moléculas líquidas, sem achar nenhum centro de forças que os reprima, fixe e organize (É. Durkheim. *Le suicide* [1897]. Paris, PUF/Quadrige, 1983, p. 448).

Quanto ao Estado propriamente dito, deve "convocar progressivamente o indivíduo à existência moral". Tem o dever de promover uma moral cívica e sacrificar ao "culto da pessoa humana". Contra os liberais, Durkheim pensa então que um Estado forte pode, e deve, colocar-se ao serviço do indivíduo. Depois, na mesma época em que se cria, na França, a Federação Geral das Associações Profissionais dos Servidores do Estado (1905), Durkheim defende a tese do necessário apoliticismo dos funcionários públicos. Como estes últimos são responsáveis por uma missão de interesse

público, não poderiam pretender – assim julga o sociólogo – organizar-se para a defesa dos seus interesses próprios.

3. As formas e os determinantes do vínculo social

Uma das perguntas centrais da obra de Durkheim se refere, em uma época turbulenta, aos determinantes da coesão social. No seu estudo sobre o suicídio, Durkheim pôs em evidência, de modo magistral, o peso determinante da sociedade sobre o comportamento do indivíduo. Este resultado, que teve muitas vezes como conseqüência conjugar ingenuamente sociologia durkheimiana e determinismo social, deve ser relacionado ao menos a dois elementos complementares. Em primeiro lugar, como o permitem adivinhar suas análises do Estado, Durkheim não é, de modo algum, um "obstinado antiindividualista". Mas ele põe em lugar da luta de classes o projeto de uma integração do corpo social baseada, antes de tudo, sobre o respeito à pessoa. A seguir, as novas concepções desenvolvidas por Durkheim, no final da sua obra, o levam a mudar o rumo de sua problemática inicial para definir a sociedade não como uma máquina de produzir coercitividade, mas como um organismo que transcende os indivíduos e que, à maneira religiosa, eles devem adorar.

3.1. O suicídio como fato social

Na lógica dos trabalhos de estatística moral que se desenvolvem nesse fim de século, o desafio implícito no estudo consagrado por Durkheim ao suicídio (1897) é explicar, de um ponto de vista sociológico, aquilo que poderia parecer um ato íntimo por antonomásia. Para mostrar que o suicídio é um fato social e que "toda sociedade está predisposta a entregar um contingente determinado de mortos voluntários" (cf. Texto 43), Durkheim começa refutando as explicações psicopatológicas e outras interpretações baseadas sobre a idéia de determinação pela tendência hereditária, a imi-

tação e até o clima. Durkheim mostra, por exemplo, que o nexo direto de causalidade, que os positivistas italianos acreditavam ter descoberto, entre as estações do ano e a taxa de suicídio (o calor seria um fator de excitação física) é ilusório. É necessário, explica o sociólogo francês, introduzir uma variável intermediária: a intensidade social. Como no verão a vida social é mais intensa, a taxa de suicídio é mais elevada.

Com o auxílio de estatísticas, mostra em seguida Durkheim que o suicídio é com certeza um fato social na medida em que, em todos os países, a taxa de suicídios se mantém constante de um ano para o outro (ver o quadro abaixo, extraído da obra *O suicídio*). A longo prazo, ainda por cima, a evolução dos suicídios se inscreve em curvas que têm formas similares para todos os países da Europa. Os desvios entre países e entre regiões são igualmente constantes.

Quadro 2 – Taxa de suicídios por milhão de habitantes nos diferentes países da Europa

	1866-1870	1871-1875	1874-1878	Número de ordem no 1º período	Número de ordem no 2º período	Número de ordem no 3º período
Itália	30	35	38	1	1	1
Bélgica	66	69	78	2	3	4
Inglaterra	67	66	69	3	2	2
Noruega	76	73	71	4	4	3
Áustria	78	94	130	5	7	7
Suécia	85	81	91	6	5	5
Baviera	90	91	100	7	6	6
França	135	150	160	8	9	9
Prússia	142	134	152	9	8	8
Dinamarca	277	258	255	10	10	10
Saxe	293	267	334	11	11	11

Durkheim estabelece, além disso, correlações múltiplas. Mostra, assim, que a taxa de suicídios está ligada aos ritmos sociais: comete-se o suicídio mais vezes de dia que de noite; a taxa de suicídios aumenta com a duração do dia; cometem-se, enfim, mais suicídios no inverno (a taxa declina a seguir com as estações sucessivas) e mais igualmente no começo que no fim de semana. Durkheim destaca também nexos similares para outras variáveis ainda: a taxa de suicídios aumenta com a idade; é mais alta entre os homens que entre as mulheres; é mais importante em Paris que na Província.. Da mesma forma, os protestantes se suicidam mais que os católicos e estes últimos ainda mais que os judeus (Texto 47).

Texto 47

DURKHEIM – Suicídio e integração religiosa

Assim, se é verdadeiro dizer que o livre exame, uma vez proclamado, multiplica os cismas, deve-se acrescentar que ele os supõe e deles deriva, pois ele não é reivindicado e instituído como princípio a não ser para permitir que cismas latentes ou meio declarados se desenvolvam mais livremente. Por conseguinte, se o protestantismo concede ao pensamento individual maior espaço que o catolicismo, é que ele tem menos crenças e práticas comuns. Ora, um culto religioso noturno não existe sem um credo coletivo e é tanto mais uno e tanto mais forte quanto mais extenso for esse credo. Pois esse culto não une os homens pela partilha e pela reciprocidade dos serviços, nexo temporal que comporta e supõe mesmo diferenças, mas que é impotente para estabelecer. Não os socializa a não ser ligando-os todos a um mesmo corpo de doutrinas e os socializa tanto melhor quanto mais vasto for esse corpo de doutrinas e tanto mais solidamente constituído. Quanto mais numerosas forem as maneiras de agir e de pensar, marcadas por um caráter religioso, subtraídas, por conseguinte, ao livre exame, tanto mais também a idéia de Deus se fará presente em todos os pormenores da existência e fará convergir para um só e mesmo fim as vontades individuais. Inversa-

mente, quanto mais espaço um grupo confessional deixa ao julgamento dos particulares, tanto mais fica ausente de suas vidas, e tanto menos coesão e vitalidade possui. Chegamos, portanto, a esta conclusão, que a superioridade do protestantismo do ponto de vista suicida vem do fato de ser uma Igreja menos fortemente integrada que a Igreja católica.

Do mesmo modo se encontra explicada a situação do judaísmo. Com efeito, a reprovação com que o cristianismo os perseguiu durante muitos séculos criou entre os judeus sentimentos de solidariedade de particular energia. A necessidade de lutar contra uma animosidade geral, a própria impossibilidade de se comunicar livremente com o resto da população os obrigaram a manter-se estreitamente unidos entre si. Por conseguinte, cada comunidade se tornou uma pequena sociedade, compacta e coerente, que tinha de si mesma e da sua unidade um vivíssimo sentimento. Todo o mundo aí pensava e vivia da mesma maneira; as divergências individuais aí se tornavam quase impossíveis por causa da comunidade da existência e da estreita e incessante vigilância exercida por todos sobre cada um. A Igreja judaica se encontrou assim mais fortemente concentrada que nenhuma outra, pelo fato de se ter retraído sobre si mesma pela intolerância de que era objeto. Por conseguinte, por analogia com aquilo que vimos de observar com respeito ao protestantismo, é a esta mesma causa que se deve atribuir a fraca tendência dos judeus para o suicídio, a despeito das circunstâncias de toda a sorte que deveriam, pelo contrário, inclina-los a isto (É. Durkheim. *Le suicide, op. cit.*, p. 153-154).

Para explicar todos esses resultados, Durkheim distingue três formas principais de suicídio: o suicídio egoísta, anômico e altruísta. Em uma nota de rodapé ele chega até a introduzir uma quarta forma, pouco importante a seu ver: o suicídio fatalista (suicídio de escravo ou suicídio de jovens que se casaram cedo demais, por exemplo). O suicídio altruísta, em primeiro lugar, é característico de indivíduos tão fortemente inseridos com o seu grupo de perten-

ça (como os militares), que são incapazes de resistir a um golpe da sorte. Diversamente das sociedades "primitivas" que não foram ainda conquistadas pelo individualismo, esta forma de suicídio só envolve, neste fim do século XIX, uma minoria de indivíduos. Durkheim privilegia, então, logicamente, a análise das duas outras formas de suicídio, formas nisto características da época, reveladoras como são de um afrouxamento crescente dos vínculos que ligam o indivíduo à sociedade.

É o que se dá com o suicídio egoísta. Quando pensam essencialmente em si mesmos e se acham prisioneiros de desejos infinitos, os indivíduos não podem recuperar o equilíbrio, a não ser que uma força exterior os leve à moderação. Quando esta força está ausente (isto é, quando a integração social ao grupo se enfraquece), então homens e mulheres se mostram mais inclinados a tirar-se a própria vida. É o que prova a taxa de suicídio mais alta entre os solteiros (cuja vida desregrada goza de maior tolerância que a de um pai de família), que não se beneficiam deste quadro integrador que é a família. A demonstração é idêntica com a variável religiosa: o católico não busca seus princípios inspiradores do comportamento como o protestante na própria consciência, mas recebe imposições de fora. Gozando de um quadro integrador, os católicos se suicidam, em conseqüência, muito menos que os protestantes.

3.2. Suicídio e anomia

A fim de caracterizar a última forma de suicídio, Durkheim se utiliza do termo anomia, tomado do filósofo Jean-Marie Guiyau (1854-1888). Este termo, convém sublinhá-lo, só é sistematicamente usado por Durkheim em duas de suas obras (*Da divisão social do trabalho* e *O suicídio*) e, ainda, em sentidos variados: Durkheim distingue assim diversas formas de anomias (anomia aguda/crônica, anomia regressiva/progressiva) e propõe diversas definições que oscilam entre o mal do infinito e a desregulamentação da vida econômica. A partir de 1902 ele cessa, afinal, de usar sistematicamente esta noção. Já os durkheimianos vão ignorar

tranqüilamente o uso desse termo (sobre o destino desse conceito, cf. P. Besnard. *L'anomie*, 1987).

Em *O suicídio*, Durkheim quer sobretudo frisar a existência de um desregramento social (*a-nomos* = ausência de lei, ausência de normas) que vai diretamente repercutir no volume das mortes voluntárias. Verdadeiro sintoma patológico, a anomia se explica por um deslocamento dos costumes que não enquadra mais estreitamente a atividade social. Como as forças integradoras começam a faltar, os indivíduos em competição uns com os outros não conseguem mais limitar os seus desejos. Pedem demais à existência ao ponto de experimentar desgosto e irritação diante dela. Contribuem, infere daí Durkheim, para fazer do suicídio anômico um fenômeno regular e específico às sociedades modernas. O suicídio anômico se revela claramente nas fases dos ciclos econômicos: em período de *boom*, as ambições e aspirações dos indivíduos não se vêem mais limitadas precisamente, mas se estendem ao infinito. A desproporção entre aspirações e gratificações, que daí resulta, é causa de suicídio. Este mal-estar é característico das sociedades modernas que conheceram um excepcional desenvolvimento das atividades econômicas. Implodindo as comunidades tradicionais, a indústria e o comércio "fracamente penetrados de moralidade" desvalorizam, pensando apenas no lucro do capital, numerosos valores e obrigações todavia indispensáveis à vida social. Não é aliás casual, observa Durkheim, se a taxa de suicídio anômico é mais elevada nos setores mais "avançados" da sociedade: entre os protestantes, no mundo urbano, industrial e leigo...

Para remediar esta crise social, revelada pela evolução da taxa de suicídios, Durkheim propõe diversas soluções. Preconiza, antes de mais nada, que se promova uma luta contra a anomia conjugal. Mas o problema não é simples, dado que se a família protege tanto os homens como as mulheres, os dois sexos suportam de modo diferente o casamento: os homens beneficiam-se da sua virtude protetora, enquanto as mulheres o vivem, sobretudo, como um fardo.

Para consolidar o grupo conjugal (o casal), Durkheim se pronuncia no entanto em favor de um casamento mais indissolúvel. A fim de eliminar, por outro lado, a anomia econômica, sugere Durkheim que se desenvolvam as corporações profissionais, instituições intermediárias entre o Estado e os indivíduos. O sociólogo faz votos para que essas corporações possam desempenhar o papel de organização econômica, política, jurídica de regulamentação, mas sobretudo o de autoridade moral capaz de preencher – pelo renovado sentido da comunidade – o vácuo social que Durkheim não cessa de lamentar (Baliza 23).

Baliza 23

Análise durkheimiana do suicídio: das controvérsias metodológicas à renovação dos debates

Depois da publicação de *O suicídio*, não faltaram críticas e complementos ao trabalho de Durkheim. Em *As causas do suicídio* (1930), Halbwachs sublinha, deste modo, as dificuldades de interpretação ligadas ao tipo de registro do fenômeno estudado. Ele mostra igualmente todo o interesse mostrado por Durkheim no sentido de efetuar muito atentamente o seu levantamento estatístico para separar o efeito das diferentes variáveis explicadoras umas em relação às outras, que o simples estudo dos suicídios "bem-sucedidos" (e não tentativas abortadas) oblitera parcialmente a análise: sabe-se com efeito que a população envolvida é diferente (a presença das mulheres é maior para as tentativas fracassadas). Em sua obra, Halbwachs indica, além disso, que se com certeza aumentou na segunda metade do século XIX, a taxa de suicídios mostra a tendência, no começo do século XX, a estagnar. Depois e, sobretudo, Halbwachs dá outro rumo à hipótese durkheimiana relativa à integração religiosa. Ele mostra que a pertença a um grupo de confissão católica ou protestante é a expressão de um conjunto de variáveis relativas ao gênero de vida. Assim, a maioria dos católicos vive no meio rural, meio onde costumes e tradições são mais fortes e têm, portanto, maior poder de integração. Inversamente, os protestantes são mais urbanos, portadores de mais valores individualistas e tendem a investir mais

no mundo. É mais importante levar em conta o estilo de vida e a inserção no espaço geográfico, tendo em vista que estes dois fatores variam de um país para o outro. Halbwachs explica deste modo por que, na Inglaterra, a taxa de suicídios é, entre os protestantes, muito mais fraca do que a teoria durkheimiana poderia supor.

Depois de Halbwachs, a crítica metodológica mais rigorosa em relação a Durkheim se deve a Jack D. Douglas (*O significado social do suicídio*. Princeton University Press, 1967). Na sua obra, Douglas observa em primeiro lugar que não há uma definição única e universal de suicídio, mas esta é socialmente construída e varia conforme o tempo e o espaço. Em segundo lugar, certos grupos sociais conseguem, melhor que outros, dissimular (por razões morais, religiosas...) os suicídios. Enfim, seria preciso abordar o problema das diferenças entre definição teórica (a do pesquisador) e o registro administrativo. Este problema vai aparecer claramente quando se põe em evidência a distância dos dados levantados pela administração judiciária e os provenientes dos registros efetuados pelo corpo médico (ver a este respeito P. Besnard. Anti ou antidurkheimismo [contribuição ao debate sobre as estatísticas oficiais do suicídio]. *In: Revue française de sociologie*, jun./1976, e C. Baudelot & R. Establet. *Durkheim e o suicídio*, PUF, 1984). Partindo dessas observações, Douglas conclui que é necessário, para analisar o suicídio, efetuar pesquisas não estatísticas mas biográficas. É necessário, caso por caso, interessar-se pelos motivos exatos que levaram uma pessoa decidir matar-se. Jean Baechler (Calmann-Lévy. *Os suicídios*, 1975) analisou neste sentido o suicídio como um ato "estratégico", ato que permite a um indivíduo resolver as suas angústias existenciais.

A despeito de todas essas releituras críticas, as teses de Durkheim oferecem até os dias de hoje matéria para debates e comprovação empírica. Inúmeros trabalhos foram assim consagrados à lógica de classificação dos suicídios distinguidos por Durkheim. Depois de ter elencado esses múltiplos ensaios, Phillippe Besnard (*A anomia*. PUF, 1987) reativou a análise da socialização de Durkheim, retomando a oposição entre integração (assimilação a um grupo social) e regulação (espírito de disciplina). Neste quadro, os quatro tipos de suicídio se ligam facilmente aos estados extremos dessas variáveis: uma integração social insuficiente leva ao suicídio egoísta, uma in-

tegração forte demais ao suicídio altruísta, uma regulação social fraca ao suicídio anômico e um excesso de regulação social ao suicídio fatalista. Enveredando por outra via de pesquisa, Christian Baudelot & Roger Establet (*op. cit.*) procuraram atualizar os trabalhos de Durkheim. Suas conclusões principais põem em evidência recorrências e inflexões. Há, em primeiríssimo lugar, a permanência do fato social, isto é, constata-se a regularidade dos efetivos globais de pessoas que cometeram suicídio. A família, segundo ponto, continua sendo um quadro integrador privilegiado. Em compensação, enquanto o suicídio era no século XIX um fenômeno essencialmente urbano, este não mais o caso em nossos dias. Da mesma forma, contrariamente aos resultados anteriores de Durkheim, Baudelot & Estaplet constatam que o suicídio atinge, acima de tudo, as camadas sociais mais desfavorecidas. Para estes dois autores, esses dados novos se explicam pela emergência de novas formas de integração à vida social. Evidencia-se assim que desde o século XIX ocorreu uma mudança de valores: o urbano já não é mais um desenraizado. Mais recentemente ainda, Louis Chauvet mostrou que na França a taxa de suicídio masculino por faixa etária se uniformizou a partir dos anos 1970 sob o impulso de uma transformação do *status* social nas diferentes idades da vida. No mesmo fascículo da *Revue Française de Sociologie* (XXXVIII-4, 1997), Phillippe Besnard verifica, por seu turno, a permanência dos nexos entre casamento e suicídio.

Nos EUA se realizaram trabalhos num espírito similar. Para o século XX, K.D. Breault (Um teste da teoria durkheimiana da integração religiosa e familiar, 1933-1980. *In: American Journal of Sociology*, vol. 92, 3, 1986) constata, à semelhança de Durkheim, duas variáveis determinantes: o divórcio e a pertença a uma comunidade religiosa. O autor destaca de modo todo especial a existência de uma taxa de suicídio menor entre os católicos do que nos não-católicos. Se alguns trabalhos reabilitam deste modo as demonstrações durkheimianas, é interessante sublinhar a emergência paralela de análises "tardianas", análises que relacionam imitação e suicídio. Alguns pesquisadores (D.P. Phillips & K.A. Bollen. *American Sociological Review* 47, 1982) observam um significativo aumento de mortes voluntárias depois do anúncio midiático do suicídio de uma personalidade pública. Persuadidos de se tratar certamente de um fenômeno de imitação,

estes pesquisadores sublinham que a taxa de suicídio é mais forte no seio de categorias tradicionalmente consideradas mais sensíveis aos meios de comunicação e às modas (adolescentes, moças). A essa argumentação houve quem objetasse que não se trata de um fenômeno de imitação que aqui se multiplicaria. Os anúncios midiáticos apenas precipitariam as intenções de suicídio. Ainda por cima, percebe-se que o suicídio de uma pessoa famosa pesa tanto como o de uma pessoa anônima. Enfim, pelo que parece, os próprios médicos, influenciados pela tese da imitação, poderiam ter a tendência a superestimar as mortes por suicídio depois de cada notícia sensacionalista.

3.3. Individualismo e sociedade

Singularmente obsessionado pelo problema do nexo entre indivíduo e sociedade, Durkheim não acredita nem nas doutrinas religiosas nem na ficção da harmonia entre os interesses egoístas dos economistas liberais como possíveis remédios para a crise social. Como já se insinuou, ele em compensação consagra uma atenção particular às doutrinas socialistas. Em um trabalho que ficará inacabado (curso ministrado em 1895 e 1896 e publicado mais tarde com o título *O socialismo*), Durkheim se lança a uma leitura "científica" das idéias socialistas saint-simonianas. Condiscípulo de Jean Jaurès na Escola Normal, Durkheim não esconde uma dose de simpatia crítica por esse corpo de pensamento. Não pode, no entanto, aceitar a violência, a proposta revolucionária dos obreiristas e a dimensão política que são a marca do movimento socialista. Durkheim se afasta igualmente do esquema marxiano da luta de classes – sintoma de desregramento mais que solução social – e nega-se a reduzir, como fazem muitos socialistas, a dinâmica social ao simples resultado do jogo econômico.

Segundo Durkheim, a maneira correta de colocar o problema consiste em pensar de outro jeito a socialização dos indivíduos no seio de uma sociedade de solidariedade orgânica. Como o mostrou Jean-Claude Filloux, Durkheim se pronuncia então a favor de uma

meritocracia inspirada em Saint-Simon, meritocracia que procura conciliar o individualismo e a igualdade de oportunidades. A ambição declarada não visa nada menos que reconstituir um corpo social unido e respeitoso da pessoa cuja liberdade e autonomia passaram a ser imensas com o desenvolvimento da divisão do trabalho. Precisa-se de uma autoridade – observa Durkheim no seu curso sobre o socialismo – cuja superioridade todos os indivíduos reconheçam, e que dite o direito. Esta autoridade não poderá ser assumida nem pelo Estado (muito distante das pessoas), nem pelos grupos religiosos (de caráter sempre mais abstrato e intelectual), nem finalmente pela família (círculo muito reduzido e que perdeu a sua função integradora). Seguindo aqui o economista Jean-Charles Léonard Sismondi, Durkheim preconiza, como o vimos, a solução das corporações profissionais.

Os inúmeros cursos e páginas por ele consagrados à educação têm como eixo principal uma preocupação semelhante. Quando se põe a estudar a história do sistema educativo, mostra Durkheim que a Escola constitui há muito tempo um campo de luta ideológica por cujo monopólio os diversos grupos políticos e religiosos não cessaram de entrar em concorrência (*A evolução pedagógica na França*, 1938). A seus olhos, a aprendizagem escolar constitui, entre todos, o processo de socialização por excelência. É um canal privilegiado de integração à sociedade, um período intermédio durante o qual os indivíduos aprendem a sujeitar-se à disciplina (Texto 48). Mesmo assim, Durkheim não reduz a educação a um processo forçado e autoritário. Para encontrar o caminho da moral, três passagens lhe parecem obrigatórias: o espírito de disciplina, o apego aos grupos sociais e a autonomia da vontade. A escola produz justamente o amor à disciplina, ao grupo e às instituições. Ela favorece igualmente, em uma época individualista, o desenvolvimento da personalidade e da autonomia. Aos olhos do sociólogo francês, o professor é o sacerdote leigo que tem por missão revelar

Texto 48

DURKHEIM – Moral leiga, individualismo e educação

Uma educação puramente racional parece não apenas logicamente possível, mas ainda é exigida por todo o nosso desenvolvimento histórico. Sem dúvida, se a educação tivesse bruscamente assumido esse caráter há alguns anos, poder-se-ia duvidar que uma transformação tão repentina estivesse implícita na natureza das coisas. Mas, na realidade, ela é somente o resultado de um desenvolvimento gradual cujas origens remontam, por assim dizer, às próprias origens da história. Há séculos a educação se vem laicizando. Já se disse mais de uma vez que os povos primitivos não tinham moral. Era um erro histórico. Não há um povo que não tenha sua moral: só que a das sociedades inferiores não é a nossa. O que a caracteriza é precisamente o fato de ser essencialmente religiosa. Quero dizer com isso que os deveres mais numerosos e mais importantes são, não aqueles que o homem tem para com outros homens, mas os deveres para com seus deuses. As principais obrigações não são respeitar o próximo, ajudá-lo, assisti-lo, mas realizar exatamente os ritos prescritos, dar aos deuses o que lhes é devido, e mesmo, se necessário, sacrificar-se à sua glória (...).

Mas, aos poucos, as coisas vão mudando. Aos poucos, multiplicam-se os deveres humanos, definem-se com precisão, passam ao primeiro plano, enquanto os outros, ao contrário, tendem a desaparecer (...).

Com efeito, se agora sentimos com mais força que nossos pais a necessidade de uma educação moral integralmente racional, é evidentemente porque nos tornamos mais racionalistas. Ora, o racionalismo não é mais que um dos aspectos do individualismo: é o seu aspecto intelectual. Não se trata aqui de dois estados de espírito diferentes, mas um é o inverso do outro, e reciprocamente. Quando se sente a necessidade de liberar o pensamento individual, é que, de modo geral, se está sentindo a necessidade de libertar o indivíduo. A servidão intelectual é apenas uma das servidões combatidas pelo individualismo. Ora, todo desen-

volvimento do individualismo tem como efeito abrir a consciência moral a idéias novas e a torná-la mais exigente. Pois, como cada um dos progressos que ele faz tem como conseqüência uma concepção mais alta, um senso mais delicado do que seja a dignidade humana, não pode se desenvolver sem que nos mostre como contrárias à dignidade humana, isto é, como injustas, relações sociais cuja injustiça outrora não sentíamos de maneira alguma. Inversamente, por outro lado, a fé racionalista reage sobre o sentimento individualista e o estimula. Pois a injustiça é irracional e absurda, e, por conseguinte, nos tornamos cada vez mais sensíveis a ela quanto mais sensíveis nos tornamos aos direitos da razão. Em conseqüência, qualquer progresso da educação moral na via de uma maior racionalidade não pode se produzir sem que, no mesmo momento, surjam tendências morais novas, sem que se desperte uma sede maior de justiça, sem que a consciência pública se sinta trabalhada por obscuras aspirações. O educador que se propusesse racionalizar a educação, sem prever a eclosão desses sentimentos novos, sem a preparar e dirigir, faltaria, portanto, com uma parte de sua tarefa (É. Durkheim. *L'éducation morale* [curso de 1902-1903]. Paris, PUF, 1974, p. 5 e 10).

a lei da sociedade às crianças, penetrá-las com o seu calor. A fim de preparar o advento desta sociedade onde os seres humanos vivam em comunhão, Durkheim foi o primeiro, pelos seus cursos aos instrutores, professores da Escola Normal e do Ensino Secundário, a contribuir para o desenvolvimento do ensino leigo no qual acreditava profundamente.

3.4. A religião como fenômeno coletivo

As posições leigas de Durkheim não o impediram de abordar a questão da religião. Reconhecendo nela um fato social de primordial importância, ele produz uma interpretação sociológica original que o leva a mostrar não somente que a sociedade é "um ser psíquico de uma nova espécie que tem sua maneira própria de sen-

tir e agir", que através da religião é este ser que veneramos, mas ainda mais que as categorias fundamentais do entendimento (tempo, espaço, gênero, número, causa, substância, personalidade...) têm sua origem no pensamento religioso.

O interesse de Durkheim pela religião se manifesta em 1895, data em que o sociólogo diz ter passado por uma verdadeira revolução.

> Este curso de 1895 marca uma linha de demarcação no desenvolvimento do meu pensamento – escreve ele em uma carta –, de modo que todas as minhas pesquisas anteriores tiveram de ser refeitas com novo esforço para estarem em harmonia com esses novos *insights* (*apud* P. Steiner. *A sociologia de Durkheim*, 1994).

Aproveitando particularmente o trabalho paralelo de dois de seus discípulos (Hubert, Mauss), Durkheim explicita verdadeiramente a sua reflexão em *As formas elementares da vida religiosa* (1912). Nessa obra, Durkheim fixa como objeto de estudo aquela que considera "a religião mais simples" que ele poderia conhecer: o totemismo australiano. Pondo em evidência todas as virtualidades do fenômeno em seu estádio elementar, ele espera poder explicar a natureza de toda religião. A divisão do mundo em dois domínios – o sagrado e o profano –, declara ele então, é aquilo que é universal e comum a todas as religiões conhecidas (Texto 49). O sagrado não significa simplesmente deuses, mas igualmente objetos, gestos, palavras... que os tabus isolam e protegem. Seguindo a mesma linha de pensamento de William R. Smith, Durkheim define melhor que há precisamente duas espécies de sagrado: o puro e o impuro. Um fasto, o outro nefasto. Mas a oposição é só aparente: "com puro faz-se impuro, e reciprocamente. É na possibilidade dessas transmutações que consiste a ambigüidade do sagrado" (*As formas..., op. cit.*).

Texto 49

DURKHEIM – O profano e o sagrado

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os seres humanos se representam, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos, traduzidos muito bem pelas palavras *profano* e *sagrado*. A divisão do mundo em dois domínios que abrangem, um tudo aquilo que é sagrado, e o outro tudo aquilo que é profano, eis o traço distintivo do pensamento religioso. As crenças, os mitos, os gnomos, as lendas são ou representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, as relações de umas com as outras e suas relações com as coisas profanas. Mas, por coisas sagradas não se deve compreender simplesmente os seres pessoais chamados deuses ou espíritos. Um rochedo, uma árvore, uma fonte, uma pedra, um pedaço de madeira, uma casa, numa palavra, qualquer coisa pode ser sagrada. Um rito pode ter esse caráter; não existe mesmo um rito que não o tenha em certo grau. Há palavras, termos, fórmulas, que só podem ser pronunciados pela boca das pessoas consagradas; há gestos, movimentos que não podem ser executados por todo o mundo. Se o sacrifício védico teve tamanha eficácia, se mesmo, segundo a mitologia, foi gerador de deuses longe de ser apenas um meio de ganhar seu favor, é que possuía uma virtude comparável à dos seres mais sagrados. Não se pode, portanto, determinar o círculo dos objetos sagrados de uma vez por todas: sua extensão é infinitamente variável segundo as religiões. Eis como o budismo é uma religião: porque, na falta de deuses, admite a existência de coisas sagradas, a saber, as quatro nobres verdades e as práticas que delas derivam (...).

Chegamos, portanto, à definição seguinte: *Uma religião é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a ela aderem.* O segundo elemento que entra assim

em nossa definição não é menos essencial que o primeiro; pois, mostrando que a idéia de religião é inseparável da idéia de igreja, faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva (É. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912]. Paris, PUF/Quadrige, 1985, p. 50-51 e 63).

No nível mais elementar de organização, o clã encontra no *totem* o seu critério do sagrado, sendo o *totem* – além da realidade que ele designa – de uma força de participação concreta dos diferentes membros do clã. À semelhança do *totem*, o sagrado encarnado na realidade social ganha o nome de *mana*. Tal como o definem os etnólogos, o *mana* é um poder indefinido, uma força anônima cujo caráter impessoal é comparável às forças da natureza. É dotado de um valor mágico, religioso e social. No nível superior, o da sociedade tribal, o *mana* se individualiza em espíritos criados pela sociedade: são os deuses. Quer se trate de *totem* ou de deuses, temos aqui, observa Durkheim, a manifestação de uma consciência coletiva que opera para a coesão da sociedade (Texto 50).

Texto 50

DURKHEIM – Sociedade e consciência coletiva

Da mesma forma, é certamente verdade que a sociedade não compreende outras forças atuantes senão as dos indivíduos; somente *os indivíduos, unindo-se, formam um ser psíquico de espécie nova que, por conseguinte, tem sua maneira própria de pensar e sentir*. Sem dúvida, as propriedades elementares que dão como resultado o fato social estão contidas em germe nos espíritos particulares. Mas o fato social só sai daí quando elas foram transformadas pela associação, dado que é apenas nesse momento que aparece. *A associação é, também ela, um fator ativo que produz efeitos especiais*. Ora, ela é por si mesma algo de novo. Quando consciências, em lugar de ficarem isoladas umas

das outras, se agrupam e se combinam, algo se modifica no mundo. Em seguida, é natural que essa mudança venha a produzir outras mais, que essa novidade gere outras novidades, que surjam fenômenos cujas características não se encontram nos elementos de que são compostos (...).

A potência que assim se impôs a seu respeito e se tornou o objeto de sua adoração é a sociedade, cuja forma hipostasiada foram simplesmente os deuses. *A religião é, no fim das contas, o sistema de símbolos pelos quais a sociedade toma consciência de si mesma; é a maneira de pensar própria do ser coletivo.* Eis, portanto, um vasto conjunto de estados mentais que não seriam produzidos se as consciências particulares não se tivessem unido, que são o resultado desta união e se somaram àqueles que se originam das naturezas individuais (É. Durkheim. *Le suicide, op. cit.*, p. 350-353).

Assim, a formação de um ideal não constitui um fato irredutível, que escapa à ciência; ele depende de condições que a observação pode atingir; é um produto natural da vida social. Para que a sociedade possa tomar consciência de si mesma e conservar, no necessário grau de intensidade, o sentimento que ela tem de si mesma, é preciso que ela se reúna e se concentre. Ora, esta concentração determina uma exaltação da vida moral que se traduz por um conjunto de concepções ideais onde vai se representar a vida nova que assim se despertou. Elas correspondem a esse afluxo de forças psíquicas que se somam então àquelas de que dispomos para as tarefas cotidianas da existência. Uma sociedade não pode nem se criar nem se recompor sem, no mesmo lance, criar ideal. Esta criação não é para ela uma espécie de ato supererrogatório, pelo qual ela se completaria, uma vez formada; é o ato pelo qual ela se faz e se refaz periodicamente. Por isso, quando opomos a sociedade ideal à sociedade real como dois antagonistas que nos arrastariam em sentidos contrários, estamos realizando e opondo abstrações. A sociedade ideal não está fora da sociedade real, mas faz parte dela (É. Durkheim. *Les formes élémentaires..., op. cit.*, p. 603-604).

Durkheim conserva do seu estudo uma outra oposição fundamental: a do mágico e a do religioso. A magia isola, o religioso liga. A magia é uma prática individual e difusa; a religião supõe, ao contrário, uma ação coletiva, um grupo social, uma igreja, um culto e símbolos bem definidos. Daí a definição de religião entendida como "sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas". Daí também a idéia central em virtude da qual a moralidade está totalmente do lado da religião. A moral não se acha, aliás, marcada também com o selo do sagrado, visto que é ao mesmo tempo inviolável e desejável? Em suma, conclui daí Durkheim, a sociedade é para seus membros aquilo que é Deus para seus fiéis, simples maneira de afirmar que a religião não é nada mais nada menos que a transfiguração da sociedade.

3.5. Da consciência coletiva

Para alguns sociólogos, a noção de consciência coletiva, como operador de socialização, constitui a peça mestra de toda a obra de Durkheim. Desde a sua primeira obra, Durkheim tenta defini-la com toda a precisão. É "o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade e que formam um sistema determinado (de similitudes) que tem sua vida própria". A consciência coletiva significa bem o que é o social. Prova que o todo não é simplesmente a soma das partes, o grupo social pensa, sente, age de outro modo do que fariam seus membros isolados. Os grupos, as sociedades possuem uma individualidade psíquica própria que se reflete em uma consciência coletiva.

Esta noção, no entanto, não deixa de ser problemática. Antes de tudo, como o observou Edward Evans-Pritchard, a idéia de consciência coletiva e, através dela, os processos de integração do indivíduo à sociedade são, no próprio pensamento de Durkheim, relativamente flutuantes. No início de suas pesquisas, Durkheim põe

ênfase sobre a coercitividade. Com *As formas elementares da vida religiosa*, é uma espécie de efervescência social, uma comunhão criadora de ideais que serve de canal de integração:

> Virá um dia em que nossas sociedades novamente conhecerão horas de efervescência criadora no curso das quais surgirão novos ideais, aparecerão novas fórmulas que hão de servir, durante algum tempo, como guia da humanidade (Émile Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912).

Esta criação de ideais é periodicamente reativada nos momentos de exaltação como, por exemplo, a Revolução Francesa.

Um segundo problema lógico tem a ver com a comunicação entre os indivíduos. Segundo Durkheim:

> As consciências individuais estão fechadas umas às outras; não podem comunicar-se a não ser por sinais em que se traduzam seus estados interiores (Émile Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912).

A comunicação se efetua pela fusão de todos os sentimentos particulares em um sentimento comum. O respeito à lei e a vida em sociedade são, portanto, de alguma forma, um modo de comunhão com o grupo social. Para Gurvitch, esta posição implica a existência, entre indivíduos, de uma comunicação preliminar a toda forma de união social. Durkheim não estaria endossando, deste modo, as teses dos seus próprios adversários (a começar por Tarde), reduzindo a consciência coletiva a simples agregação de consciências individuais?

4. A escola francesa de sociologia

O desenvolvimento da escola francesa de sociologia, liderada por Durkheim no início do século XX, não ocorre em um terreno completamente virgem. Sem mencionar o difícil reconhecimento da sociologia ao lado das disciplinas tradicionais, como a história, a economia ou o direito, a França é o lugar privilegiado de diversas associações e instituições sociológicas concorrentes da escola durkheimiana.

4.1. O grupo dos durkheimianos

Durkheim e seus discípulos (entre os quais muitos "dreyfusards" [partidários da revisão do processo contra o Capitão Dreyfus. Nota do Trad.], republicanos e socialistas), só depois de muito tempo conseguem ocupar posições no ensino universitário e em instituições acadêmicas, que lhes pudessem conferir o monopólio da legitimidade do saber sociológico. Ainda que um Instituto Francês de Sociologia (fundado por Marcel Mauss em 1924) tenha se constituído por iniciativa deles, muito tardiamente, na verdade, os durkheimianos não constituem verdadeiramente um grupo homogêneo e coeso. Os alunos e colaboradores de Durkheim têm certamente uma inegável vantagem: muitos deles, com efeito, são do Ensino Normal, professores assistentes e/ou filósofos. Mas numerosas intrigas e armadilhas (carreiras difíceis particularmente), e críticas de todos os lados (como as duras críticas contra Durkheim, primeiro, de Georges Sorel, Henri Massis, Charles Péguy ou ainda dos filhos de Gabriel Tarde), assinalam, apesar de tudo, a vida deste movimento.

A despeito dessas resistências múltiplas, a sociologia positivista faz escola e a sua influência se faz sentir até a Segunda Guerra Mundial. Sem estar diretamente integradas à escola francesa de sociologia, algumas personalidades fortes foram as primeiras a contribuir para o seu progresso. Este é o caso, por exemplo, de Lucien

Lévy-Bruhl, que compartilha com Durkheim uma mesma vontade: a de edificar uma moral a partir do estudo sociológico dos costumes (*Moral e ciência dos costumes*, 1903). Mas Lévy-Bruhl ganha fama sobretudo ao desenvolver teses sobre as sociedades chamadas "primitivas", teses opostas ao animismo de James Frazer. Lévy-Bruhl sustenta que existe um modo de pensamento diferente entre povos "primitivos" e "modernos". Para ele, a mentalidade

Texto 51

MARCEL – Gênese do durkheimismo

Um princípio difícil

Inicialmente, os juristas (como Maurice Hauriou) invocam a falta de cientificidade da disciplina (sociológica) e o perigo que representa para as gerações mais jovens. Alimentam o receio que a sociologia forme espíritos dogmáticos, céticos, ameaçando a ordem pública. A oposição dos filósofos, reunidos em torno da *Revue de Métaphysique et de Morale*, fundada por Elie Halevy, não tem este fundo ideológico. Seus temores são de ordem "profissional": os sociólogos invadem abusivamente os seus domínios de estudo (a moral principalmente) e ameaçam fazer torpedear o saber filosófico. Durkheim sofre assim alguns contratempos: em 1894, Alfred Espinas é preferido a ele para ocupar a cadeira de história da economia social na Sorbonne; em 1897, cabe a vez ao filósofo Jean Izoulet, embora pouco estimado por seus pares, de ser preferido em lugar de Durkheim para a nova cadeira de filosofia social do Collège de France. Mas Durkheim não perde o ânimo e vai conquistando uma reputação de erudito sério estendendo o círculo de suas relações nos meios universitário e administrativo. Nesse caminho recebe o auxílio do seu colaborador, Célestin Bouglé, normalista assistente de filosofia como ele, que se torna mestre conferencista de filosofia em Montpellier, em 1898, e obtém uma cadeira de filosofia social em Tolosa a partir

de 1901. Durkheim é assim encarregado de ministrar um curso de ciências da educação na Sorbonne, antes de tornar-se titular dessa disciplina, quando Ferdinand Buisson a passa a suas mãos em 1906. Esta vitória é porém limitada, na medida em que somente as cátedras de Bordéus e de história da economia social na Sorbonne têm uma vocação propriamente sociológica.

Um sucesso tardio

Trava-se um novo combate quando Espinas entra em disponibilidade. Bouglé se lança como candidato, mas um *lobby* de historiadores (entre os quais Ernest Lavisse) e de políticos apóia Hauser. Diante dessa barreira, Durkheim consegue impor à administração o adiamento da eleição. Um ano depois, em 1907, os ânimos se tinham acalmado e Bouglé pôde ser eleito. A sociologia, por fim, consegue impor-se: Lucien Lévy-Bruhl, simpatizante do grupo durkheimiano, assume a cadeira de filosofia moderna da Sorbonne; Fauconnet, apoiado por Durkheim, sucede a Bouglé em Tolosa. Por seu lado, os etnólogos durkheimianos Mauss e Hubert conquistaram um posto na École Pratique des Hautes Études: Mauss se torna, em 1907, titular da direção de estudos de história das religiões dos povos não-civilizados. Depois da guerra, Bouglé sucede a Durkheim na Sorbonne, Fauconnet é mestre conferencista de sociologia e ciências da educação (1921), e depois professor de sociologia em 1932. Começa então a idade de ouro da sociologia no plano institucional. Até a fortaleza dos adversários do Collège de France, rival da Sorbonne, é conquistada: Mauss leciona aí de 1931 a 1942. Halbwachs ocupa o posto de Bouglé, novo Diretor da Escola Normal Superior em 1935. Essa idade de ouro se encerra no fim da década com o desaparecimento de Bouglé e de Fauconnet, que não são substituídos, tendo em vista a crise de recrutamento que se alastra no tempo que medeia entre as duas grandes guerras (J.-C. Marcel & I. Sekulic. "Le durkheimisme". *Les Cahiers français*. "Découverte de la sociologie", n. 247, jul.-set./1990, p. 12-13).

primitiva goza de primazia em relação à nossa por ser pré-lógica, mística e integralmente dominada pelas representações coletivas tradicionais.

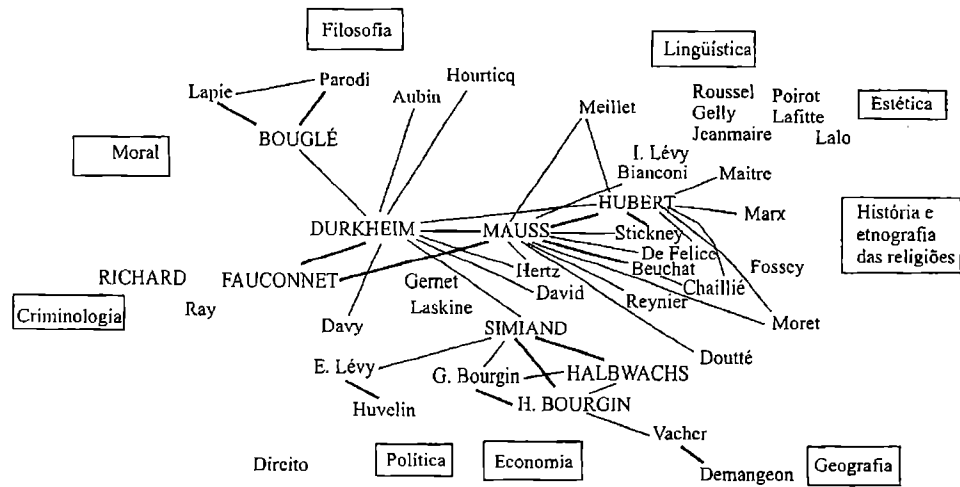
> A mentalidade primitiva – escreve Lévy-Bruhl – não se preocupa em remontar ou descer na série das condições que são igualmente condicionadas. Ela parte, como nós, do dado sensível imediato, mas logo abandona aquilo que chamamos de realidade objetiva para tentar descobrir a causa oculta, mística, o poder invisível que se manifestou por uma mudança no dado sensível (Lucien Lévy-Bruhl. *La mentalité primitive*, 1922).

No caso de um envenenamento, o primitivo não procura nem a origem nem o mecanismo físico do fenômeno, mas pensa que a vítima está sendo joguete de potências invisíveis. Neste tipo de pensamento, não se aplica rigorosamente o princípio de identidade: um ser pode ser ele mesmo e um outro ao mesmo tempo.

Quanto à escola durkheimiana propriamente dita, convém evocar, caso se queira ilustrar a fertilidade de seus trabalhos, a diversidade dos campos de estudo explorados (Baliza 24). Entre os temas abordados pelos durkheimianos, a sociologia religiosa, a etnologia e o estudo da constituição social das categorias da atividade humana constituem áreas privilegiadas. Deste modo, deve-se a Henri Hubert (autor, com Marcel Mauss, de um *Compêndio de história das religiões*, bem como de artigos importantes sobre a magia e o sacrifício) um decisivo esclarecimento sobre a noção de sagrado. Hubert inspira-se nesta noção para descrever o tempo social, "composto de partes descontínuas, heterogêneas e que gira sem cessar sobre si mesmo". Noutras palavras, trata-se de um tempo qualitativo que se desenrola no ritmo de uma cronologia feita de mitos e ritos instituídos pela sociedade. Tomando por base o estudo das formas de organização da China Antiga, Marcel Granet (*A civilização chinesa*, 1929) destaca, da mesma forma, o caráter propriamente

social das categorias do tempo e do espaço: na China percebe-se o tempo segundo um modo cíclico, e o espaço de maneira compacta e hierarquizada. Quanto a Robert Hertz (*Sociologia religiosa e folclore*, 1928), estuda as representações coletivas da morte ou ainda os fundamentos religiosos da preeminência da mão direita sobre a esquerda (Texto 52).

Na medida em que o direito se lhes configurava em correspondência com a moral e a religião, os durkheimianos não pouparam esforços para pôr em evidência, muitas vezes com o auxílio de uma abordagem etnológica, a construção social deste. Além dos trabalhos de Durkheim e Mauss, florescem assim numerosos outros, como aqueles, por exemplo, de Gaston Richard (*A origem da idéia de direito*, 1892), Paul Huvelin (*Magia e direito individual*, 1907), Louis Gernet (*Pesquisa sobre o desenvolvimento do pensamento jurídico e moral na Grécia*, 1917), Paul Fauconnet (*A responsabilidade*, 1920), Georges Davy (*A fé jurada*, 1922), ou ainda Jean Ray (*Ensaio sobre a estrutura lógica do Código Civil Francês*, 1926). O domínio econômico, em compensação, é muito menos circunscrito. A contribuição vem sobretudo de François Simiand e, mais marginalmente, dos irmãos Georges e Hubert Bourgin e de Maurice Halbwachs (*As expropriações e o preço dos terrenos em Paris*, 1909). Em oposição ao esquema da análise econômica neoclássica, Simiand enuncia uma teoria das "preferências coletivas" (*O método positivo em ciências econômicas*, 1912) e desenvolve uma teoria sociológica dos preços e dos salários (*O salário, a evolução social e a moeda*, 1932).

Mapa das relações e especializações no seio da escola durkheimiana

As linhas relativas aos indivíduos simbolizam as relações (de colaboração, de ensinamento, de amizade, etc.) que são reconhecidas com certa importância. Elas são mais ou menos espessas de acordo com a intensidade de suas relações. Os nomes dos principais colaboradores estão em letra maiúscula.

P. Bernard. La formation de l'équipe de l'Année sociologique. *Revue Française de Sociologie*, XX-1, jan.-mar./1979, p. 22.

Texto 52

HERTZ – A preeminência da mão direita

Que perfeita a semelhança entre nossas duas mãos! E, no entanto, que discrepância mais gritante!

À mão direita destinam-se as honras, as referências lisonjeiras, as prerrogativas: ela age, ordena, *toma*. Ao contrário, a mão esquerda é desprezada, reduzida ao papel de humilde auxiliar; não pode nada por si mesma; assiste, acompanha, *segura*.

A mão direita é o símbolo e o modelo de todas as aristocracias; a mão esquerda, de todas as plebes.

Quais são os títulos de nobreza da mão direita? E de onde vem a servidão da esquerda? (...)

A preponderância da mão direita é obrigatória, imposta coercitivamente, garantida por sanções; ao contrário, pesa um verdadeiro tabu sobre a mão esquerda, que a paralisa. A diferença de valor e de função que há entre os dois lados do nosso corpo apresenta, portanto, no mais alto grau, as características de uma instituição social; e o estudo que pretende explicá-la cabe à sociologia (...).

Segundo uma representação muito difundida, ao menos no domínio indo-europeu, a comunidade forma um círculo fechado em cujo centro se encontra o altar, a arca sagrada, onde descem os deuses e de onde se difundem as graças. No recinto reinam a ordem e a harmonia, enquanto além se estende a imensa noite, sem limites, sem lei, carregada de germes impuros e atravessada por forças caóticas. Na periferia do espaço sagrado, os fiéis, com o ombro direito voltado para o interior, realizam em torno do santuário o circuito ritual. Por um lado, têm tudo a esperar; pelo outro, tudo a recear. A direita é *o de dentro*, o finito, o bem-estar e a paz garantidos; mas a esquerda é o *de fora*, o infinito, o hostil, a perpétua ameaça do mal (R. Hertz. *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, PUF, 1928, p. 84-88 e 97).

Neste conjunto de pesquisadores, a maioria colaboradores da *Année Sociologique* (revista que tem por missão recensear a literatura sociológica internacional), cabe uma menção particular a Célestin Bouglé, Maurice Halbwachs e Marcel Mauss. Bouglé, o primeiro, ainda em vida se destaca como um dos universitários mais famosos da escola francesa: Diretor do Centro de Documentação Social da Escola Normal Superior, contribui, antes de tudo, para a difusão dos trabalhos sociológicos do seu tempo. E também se dedica à pesquisa. Bouglé exprime, neste aspecto, sérias reservas à metodologia durkheimiana. Assim como Paul Lapie e Dominique Parodi, ele queria, com efeito, conceder um lugar mais importante à consciência individual. Bouglé nos deixou, além disso, duas obras importantes. A primeira (*As idéias igualitárias*, 1899) estuda a gênese social das idéias igualitárias, idéias que lhe parecem ser tanto um produto natural como o motor da sociedade moderna. Seu segundo estudo notável (*Ensaio sobre o regime das castas*, 1908) sublinha o papel hegemônico que é desempenhado, enquanto estrutura social hierarquizada, pelas castas constitutivas da sociedade indiana (Texto 53). Esse arranjo social tem conseqüências diretas sobre o direito, o modo de consumo dos indivíduos ou ainda o fraco desenvolvimento econômico. A literatura, exclusivamente sagrada, está ainda por cima a serviço dos privilegiados da elite bramânica. Esta última se beneficia da especialização autoritária das tarefas, das desigualdades e das proibições de contato entre segmentos sociais.

Texto 53

BOUGLÉ – O regime das castas

Quando declaramos que o espírito de casta reina em uma sociedade, entendemos que os diferentes grupos de que se compõe essa sociedade se repelem ao invés de se atrair, que cada um deles se fecha em si mesmo, se isola, se esforça para impedir seus

membros de contrair aliança ou mesmo entrar em relação com os membros dos grupos vizinhos. Um homem se nega sistematicamente a procurar mulher fora do seu círculo tradicional; muito mais, ele rejeita todo alimento preparado por outros que não seus congêneres. Este homem obedece ao "espírito de casta".

Repulsão, hierarquia, especialização hereditária, o espírito de casta reúne estas três tendências. É necessário levar sempre em conta todas estas três, quando se quer obter uma definição completa do regime das castas. Diremos que uma sociedade se acha submetida a este regime se está dividida em um grande número de grupos hereditariamente especializados, hierarquicamente superpostos, e mutuamente opostos – se ela não tolera, em princípio, nem estranhos, nem mestiços, nem trânsfugas da profissão – se ela se opõe ao mesmo tempo às misturas de sangue, às conquistas de graus e às mudanças de profissões (C. Bouglé. *Essais sur le régime des castes* [1908]. Paris, Alcan. 3. ed., 1935, p. 3-4).

4.2. Classes sociais e memória coletiva em Maurice Halbwachs

Professor concursado de filosofia que não tardou a manifestar interesse por Leibniz, Maurice Halbwachs (1877-1945) é um universitário que não desdenha misturar-se à ação política. Socialista, membro do gabinete de Albert Thomas, desaparece tragicamente no fim da guerra em Buchenwald. Apoiando-se em um uso notável das estatísticas, as pesquisas de Halbwachs se libertam progressivamente do domínio intelectual de Durkheim. Seus trabalhos se orientam essencialmente para a sociologia das necessidades, a psicologia e a morfologia social. Professor em Estrasburgo e depois no Collège de France, Halbwachs é autor de uma tese sobre a classe operária e os níveis de vida bem como de obras importantes como *Os quadros sociais da memória* (1925), *As causas do suicídio* (1930) e *A evolução das necessidades na classe operária* (1933). No início do século, Halbwachs representa, além disso, um papel importante na difusão do pensamento sociológico alemão (M. Weber) e americano (T. Veblen, Escola de Chicago) na França.

Com base em sua tese, julga Halbwachs que, na sociedade industrial, a mentalidade, as necessidades e os comportamentos sociais são indicadores pertinentes de estratificação. Pode-se resumir a sua argumentação do seguinte modo: as classes sociais só existem nas sociedades hierarquizadas e esta hierarquia é o produto de uma representação coletiva da sociedade e dos grupos sociais. As diferenças de classes ficam cristalizadas na relação que os grupos sociais mantêm com os valores, com o ideal comum da sociedade. Halbwachs denomina "foco onde se concentram todos os elementos da vida social" este ideal. A classe operária é aquela que se acha mais afastada desse foco pois é composta de indivíduos que devem sair da sociedade para desincumbir-se do seu trabalho (Texto 54). Inversamente, quanto mais se sobe na hierarquia social, tanto mais os grupos sociais se tecem em uma densa rede de sociabilidade.

De maneira original, Halbwachs postula que é possível explicar essa hierarquia social pelo estudo dos níveis de vida e dos hábitos de consumo. Noutras palavras, não é tanto do lado da produção (como pensam os marxistas), mas antes, do lado do consumo, que é pertinente realizar a pesquisa. Com efeito, seguindo nisto intuições de Veblen, Halbwachs está persuadido de que as necessidades de um indivíduo são definidas por sua classe de pertença. Mostra, por exemplo, que os trabalhadores gastam menos, com renda igual, para a moradia, que as outras classes (os empregados particularmente).

Halbwachs ganhou igualmente fama por trabalhos sobre a morfologia, ramo da sociologia que estuda as formas sociais como a população, os grupos religiosos... e sua transformação. À semelhança de Mauss, ele acredita que a organização espacial revela a personalidade social de um grupo. Mas, seguindo os trabalhos de Durkheim sobre a consciência coletiva, as pesquisas de Halbwachs sobre a memória coletiva são com certeza mais importantes ainda. Halbwachs sustenta que a memória, fenômeno psíquico in-

dividual, é marcada por determinismos sociais. A memória não é uma evocação de lembranças, mas uma construção social ritmada por grandes pontos de referência históricos e sociais. A memória coletiva é, portanto, anterior à memória individual.

Texto 54

HALBWACHS – A condição operária

É bastante duvidoso, com efeito, que todas as atividades operárias tenham por base instintos ou disposições humanas. Acuidade sensorial, segurança dos movimentos, resistência nervosa, força muscular, engenhosidade, agilidade, eis aí todo um conjunto de faculdades ativas e sensíveis que nos parecem desenvolver simplesmente tendências que fazem parte da natureza humana e que estavam nela mesmo antes de manifestar-se em uma profissão, no estado embrionário. Assim, o apego à profissão e à tarefa poderia ser, e é certamente em muitos casos, um motivo poderoso que ajuda o operário a suportar muitos esforços e privações.

Mas, por outro lado, o trabalho do operário apresenta igualmente aspectos incômodos, por sua monotonia geralmente, dado que especializa o ser humano em um gênero de atividade mecânica estreitamente limitada e voltada para um único aspecto da matéria. É verdade que pela especialização penetramos de algum modo no fundo das coisas, e que o homem de uma profissão, de uma função, é superior ao amador superficial que pretende abranger todos os aspectos da natureza, exercer todas as faculdades do ser humano, e a única coisa que consegue é desperdiçar-se e dispersar-se. Mas a condição operária se caracteriza, sobretudo, pelo fato de que o trabalho obriga, durante a maior parte do dia, a permanecer em contato com a matéria inerte, com materiais maleáveis e frágeis, como os operários têxteis, fiandeiros, tecelões; com materiais duros e resistentes, como os mineiros; com metais sólidos ou em fusão; com madeira; com materiais perigosos; com materiais imundos etc. Daí resulta que o trabalhador industrial fica isolado do mundo, a maior parte do tempo, diversamente de todos os outros agentes da vida econômica, comerciantes, empregados, contramestres, caixas etc., cujo traba-

lho os põe em relação com as pessoas e não obriga a se afastar dos grupos humanos.

Sem dúvida, o operário trabalha em equipe, une seus esforços aos dos seus companheiros, coopera com eles. Mas esta cooperação é toda técnica. O que os homens associam são suas forças e seus movimentos físicos. Estabelecem-se entre eles relações maquinais que não implicam nem o pensamento, nem o sentimento. Ora, o ser humano em geral tem necessidade do contato e da sociedade dos outros seres humanos. Por isso, o operário acha longa a jornada de trabalho, quando ela o prende a algo estabelecido, ou o prende à tarefa material (M. Halbwachs. *Esquise d'une psychologie des classes sociales* [1938]. Paris, M. Rivière, 1964, p. 141-143).

Entretanto, a memória social se acha distribuída de maneira desigual (Texto 55). Ela perde força quando se desce na hierarquia da sociedade: se a nobreza soube cultivar essa memória, a burguesia a substituiu por valores utilitaristas. Quanto à classe operária, através do jogo das relações de produção, ela se vê constantemente confrontada com a matéria. Ela sofre com uma rápida mudança de seus quadros e com a indiferença ao passado. Sugerindo um esquema como este, Halbwachs põe em ação no campo sociológico uma distinção cara a Henri Bergson (que foi seu professor) entre matéria e memória. Matéria é repetição e inércia (classe operária), enquanto memória significa inovação e liberdade.

Texto 55

HALBWACHS – Memória coletiva e classes sociais

Mas, se examinássemos um pouco mais de perto de que maneira nos lembramos, reconheceríamos que muito certamente o maior número de nossas lembranças nos vem quando nossos pais, nossos amigos, ou outros homens no-las trazem à lembrança. Fica-se bastante espantado ao ler os tratados de psicologia, onde se aborda a memória, que o ser humano seja aí considerado como um ser isolado. Parece que para compreender nossas ope-

rações mentais seria necessário levar em conta somente o indivíduo e cortar desde o princípio todos os vínculos que o ligam à sociedade dos seus semelhantes, mas é na sociedade que normalmente o ser humano adquire suas lembranças, que as recorda, e, como se diz, que ele as reconhece e localiza (...).

Nas grandes cidades modernas, dado o número de pessoas que aí entram em relação, de origem muitas vezes muito diferente e afastada, torna-se cada vez mais difícil para "a sociedade" fixar, assim, em sua memória, tantas ramificações familiares. Aí se acham, no entanto, alguns grupos, vestígios da antiga nobreza, onde o respeito pelos títulos persiste, outros, embriões de uma nova nobreza, fundados sobre a exclusividade das relações e das alianças, sobre a importância excepcional das fortunas, sobre um nome que alguma circunstância fez destacar-se. Mas, em geral a burguesia, acumulando toda a espécie de contribuições, perdeu o poder de fixar, assim, em si, uma hierarquia, de deter quadros em que as gerações sucessivas deveriam se colocar. A memória coletiva da classe burguesa perdeu em profundidade (entendendo com isto a antigüidade das lembranças) aquilo que ganhava em extensão (M. Halbwachs. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Alcan, 1925, p. VIII e 335).

Em *A topografia legendária dos Evangelhos na Terra Santa* (1941), Halbwachs dá outro conteúdo a este jogo de hipóteses relativas à memória coletiva. Depois de uma pesquisa na Palestina, ele mostra que a localização geográfica dos episódios da vida de Jesus variou no tempo com as diversas gerações de cristãos. Investindo nos lugares santos, as devoções européias contribuíram para uma reconstrução social contínua: a da imagem flutuante, forjada e reinventada no decorrer dos séculos, do itinerário de Jesus.

4.3. Marcel Mauss e a fundação da etnologia francesa

Muito mais fiel a Durkheim (seu tio) do que Halbwachs, Marcel Mauss produziu também uma obra importante, que contribuiu para o sucesso e a notoriedade intelectual da escola francesa de sociolo-

gia. À primeira vista, fica-se admirado. É que Marcel Mauss efetivamente nunca escreveu grandes obras de síntese. Mais ainda, mesmo não sendo homem de campo (com exceção de uma rápida missão no Marrocos), Mauss, que foi professor no Collège de France, deu origem à grande onda etnográfica que tem sua fonte nos anos 30. A começar por Claude Lévi-Strauss, grandes nomes da antropologia muito lhe devem. Entre seus discípulos, deve-se contar pessoas como Marcel Griaule, Louis Dumont ou Jacques Soustelle.

Uma das primeiras inovações de Mauss consiste em romper (como o faz Franz Boas, na mesma época, nos EUA) com leituras evolucionistas da sociedade tão radicais, por exemplo, como a de Herbert Spencer. Mesmo assim, Mauss não faz um juízo *a priori* das inflexões que autorizam a passagem das sociedades primitivas às sociedades modernas. Sua convicção, tal como ele a pôde revelar em um texto redigido em parceria com Durkheim, é que há uma racionalidade do pensamento primitivo. Contra Lucien Lévy-Bruhl, ele afirma que, em toda sociedade, a maneira de classificar as coisas e seriar os fenômenos é a expressão racional de uma consciência coletiva. Nas tribos australianas, a classificação das coisas reproduz a dos homens: pode-se, deste modo, dividir a natureza em objetos masculinos e femininos, classificados em uma divisão que reproduz a divisão em fratrias... Na tribo dos Zuñis a escolha é diferente: o espaço e suas direções determinam os princípios de classificação (Texto 56). Entre os esquimós a classificação do mundo é dual e opõe o inverno ao verão...

Sempre atento ao papel determinante da consciência coletiva na formação das sociedades, Mauss se interessa igualmente pela evolução de certas categorias (o espaço, o tempo), noções (a pessoa, a alma) e práticas (a oração). Restabelecendo a sua gênese nas representações religiosas, ele acompanha em seguida as suas transformações progressivas. Desenvolvida em seguida, à sua maneira, pela antropologia estrutural, a intuição central de Mauss é que a consciência coletiva é criadora de sentido. Ela inscreve no social um sentido profundo que se decodifica nos pensamentos e com-

portamentos individuais. Isto aparece com toda a clareza quando se observam as práticas educativas e as técnicas do corpo. Quer se trate do nado, da marcha, da corrida, mas igualmente da respiração ou do sono, a etnologia constata sempre a mesma coisa: cada sociedade possui uma técnica particular que se imprime no corpo dos indivíduos.

A fim de destacar, de maneira mais sensacional ainda, o papel da consciência coletiva, Mauss procura demonstrar que as sociedades têm a vida ritmada por períodos de exaltação (fusão importante na consciência coletiva) e de entibiamento. No caso dos esquimós, essa marcação dos ritmos é facilmente perceptível. No verão, as famílias vivem dispersas em um imenso território: é um período de fraca religiosidade, de individualização da propriedade... No inverno, dá-se a reunião de diversas famílias sob uma mesma tenda. Prevalece então o coletivismo, tendo ao fundo grandes rituais públicos.

Texto 56

DURKHEIM – A classificação dos zuñis

Tal como se nos apresenta atualmente, este sistema tem por princípio uma divisão do espaço em sete regiões: as do norte, do sul, do oeste, do leste, do zênite, do nadir, e, enfim, a do meio. Todas as coisas do universo são repartidas entre essas sete regiões. Para falar apenas das estações e dos elementos, atribuem-se ao norte o vento, o sopro ou o ar, e, como estação, o inverno; ao oeste, a água, a primavera, os ventos úmidos da primavera; ao sul, o fogo e o verão; ao leste, a terra, as sementes da terra, as geadas que amadurecem as sementes e finalizam o ano 1. O pelicano, a grou, o lagópode, o galo das selvas, o carvalho verde, etc. são coisas do norte; o urso, o coiote, a grama primaveril são coisas do oeste; no leste são classificados o gamo, o antílope, o peru etc. Não somente as coisas, mas as funções sociais são repartidas desta maneira. O norte é a região da força e da destruição; pertencem-lhe a guerra e a destruição; ao oeste, a paz (traduzimos assim a palavra inglesa *warcure*, que não compreende-

mos bem), e a caça; ao sul, região do calor, a agricultura e a medicina; ao leste, região do sol, a magia e a religião; ao mundo superior e ao mundo inferior são atribuídas diversas combinações dessas funções.

A cada região é atribuída uma cor determinada que a caracteriza. O norte é amarelo porque se diz que na hora do levantar e do pôr-do-sol a luz ali é amarela; o oeste é azul por causa da luz azulada que aí se vê na hora do pôr-do-sol. O sul é vermelho porque é a região do verão e do fogo, que é vermelho. O leste é branco porque é a cor do dia. As regiões superiores são multicoloridas como os jogos luminosos nas nuvens; as regiões inferiores são escuras como as profundezas da terra. E já no "meio", umbigo do mundo, representante de todas as regiões, há, ao mesmo tempo, todas as cores (É. Durkheim & M. Mauss. De quelques formes de classification [1903]. *In:* M. Mauss. *Essais de sociologie*. Paris, Minuit-Seuil, 1968, p. 194-195).

Mauss insiste muito sobre o fato de que não é apenas uma explicação climática que importa (viver em função da caça que se dispersa no verão e se reúne no inverno) para explicar o fenômeno. Existe, com certeza, uma espécie de regulação social que faz variar o grau de socialização dos indivíduos. Mauss descobre um esquema semelhante com os "parentescos de gracejo". Nas sociedades onde o pudor é regra entre todos os parentes de sexos opostos, este costume preconiza atitudes de incorreção notória entre cunhados e cunhadas ou entre primos cruzados. Para Mauss, trata-se aqui de uma nova manifestação desta lei de regulação social: a inconveniência constitui uma forma de relaxamento, um contrapeso à rudeza da vida coletiva.

Mauss trabalha com mais maestria ainda esta idéia de regulação compensadora em um texto importante intitulado: "Ensaio sobre o Dom" (1925). Neste ensaio Mauss comprova que, nas sociedades arcaicas, não é possível reduzir o dom a uma troca econômica interesseira: o dom comporta um sistema complexo de valores

sociais, jurídicos..., em suma, é um *fato social total* que "põe em movimento a totalidade da sociedade e suas instituições". Dá-se entre grupos uma troca de dons, serviços, ritos, festas, mulheres, nomes... segundo um princípio que pode assumir a forma do potlatch (Texto 57). Praticado pelas tribos indígenas da costa noroeste dos Estados Unidos (principalmente os Kwiakiutl), o potlatch é uma disputa festiva em que se confrontam clãs e seus caciques. Este confronto se efetua mediante a troca de dádivas, destruição de alimentos, de agasalhos ou ainda de placas de cobre... Três regras estritas – dar, aceitar, retribuir o equivalente ou mais ainda – regulam esse combate singular do qual só sai vencedor aquele que demonstrou a maior capacidade para dar e destruir. Perder significa não apenas passar vergonha, mas também os títulos e ancestrais totêmicos que constituem a glória do clã.

Texto 57

MAUSS – O Potlatch

Nas economias e nos códigos de direitos que precederam os nossos não se constata jamais, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos no curso de um mercado que passa entre os indivíduos. Acima de tudo, não são indivíduos e sim coletividades que se obrigam mutuamente, fazem trocas e contratos; as pessoas presentes aos contratos são pessoas morais: famílias, clãs, tribos, que se confrontam e se contrapõem ou em grupos uns em face dos outros no mesmo terreno, ou por intermédio de seus caciques, ou dessas duas maneiras simultaneamente. Mais ainda, nas trocas, não se trata exclusivamente de bens e de riquezas, de móveis e de imóveis, de coisas economicamente úteis. Trata-se, antes de tudo, de gestos de polidez e de banquetes, de ritos e de serviços militares, de mulheres e crianças, de danças, de festas e feiras que têm no mercado apenas um de seus momentos e onde a circulação das riquezas constitui somente um dos termos de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações se

empreendem sob uma forma principalmente voluntária, por presentes e dádivas, embora sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de uma guerra privada ou pública. Segundo a nossa proposta, pode-se dar a tudo isso o nome de *sistema das prestações totais*. O tipo mais puro dessas instituições nos parece que é representado pela aliança das duas fratrias nas tribos australianas ou norte-americanas em geral, onde os ritos, os casamentos, a sucessão nos bens, os laços de direito e de interesse, graus militares e sacerdotais, tudo é complementar e supõe a colaboração das duas metades da tribo. Por exemplo, os jogos são de um modo todo particular regidos por elas. Os Tlinkit e os Haida, duas tribos do noroeste americano, exprimem vigorosamente a natureza dessas práticas declarando que "as duas fratrias mostram respeito uma à outra".

Entretanto, nestas duas últimas tribos do noroeste americano e em toda essa região aparece uma forma típica, sem dúvida, mas evoluída e relativamente rara, dessas prestações totais. Propusemos que se lhe dê o nome de potlatch, como o fazem, aliás, os autores americanos servindo-se do nome chinook que se tornou parte da linguagem corrente dos brancos e dos indígenas de Vancouver ao Alasca. "Potlatch" quer dizer essencialmente "nutrir", "consumir". Essas tribos, riquíssimas, que vivem nas ilhas ou na costa ou entre as montanhas rochosas e o litoral, passam o inverno em perpétua festa: banquetes, feiras e mercados, que são ao mesmo tempo a assembléia solene da tribo. Esta é aí classificada segundo suas confrarias hierárquicas, suas sociedades secretas, muitas vezes confundidas com as primeiras e com os clãs; e tudo, clãs, casamentos, iniciações, sessões de xamanismo e do culto dos grandes deuses, dos *totens* ou dos ancestrais coletivos ou individuais do clã, tudo se mistura em uma inextricável rede de ritos, de deveres jurídicos e obrigações econômicas, de fixações de graus políticos na sociedade dos homens, na tribo e nas confederações de tribos e até internacionalmente. Mas o notável nessas tribos é o princípio da rivalidade e do antagonismo que domina todas essas práticas. Pode-se ir aí até a batalha, até a eliminação física dos caciques e nobres que se enfrentam assim. Também se pode chegar, por outro lado, até a destruição pura-

mente suntuária das riquezas acumuladas para eclipsar o cacique rival que é ao mesmo tempo associado (em geral avô, sogro ou genro). Há prestação total neste sentido: é de fato todo o clã que faz um contrato relativo a todos, relativo à tudo o que possui e quanto a tudo o que faz, por intermédio do seu cacique. Mas essa prestação assume, por parte do cacique, um jeito agonístico muito nítido. Ela é essencialmente usurária e suntuária e então se assiste, sobretudo, a uma luta dos nobres para assegurar entre si uma hierarquia, para dela se beneficiar ulteriormente o seu clã.

Propomos que se reserve o nome de potlatch a este gênero de instituição que se poderia, com menos perigo e mais precisão, mas também numa fórmula mais longa, denominar *prestações totais de tipo agonístico* (M. Mauss. Ensaio sobre o Dom. *In: Sociologie et anthropologie*. Paris PUF, 1960, p. 150-153).

Mauss encontra uma prática semelhante da troca na descrição feita por Bronislaw Malinowski (*Os argonautas do Pacífico*, 1922) da *kula* praticada pelos trobriandeses (Melanésia). A *kula* é uma troca circular de braceletes e colares de mariscos entre as ilhas do arquipélago. Para Mauss, isto se deve ao fato de que no mundo arcaico se tem a convicção que a coisa dada conserva uma parte do doador (e a isto se dá o nome de *hau* na língua maori), e assim é necessário guardar de posse consigo um objeto dado. Contraponto à distorção do discurso economicista (que reduz o intercâmbio, nas sociedades selvagens, à mera troca), esta análise é estimulante porque sabe restituir seu justo lugar ao social no intercâmbio econômico. E ainda mais, quando se constata que também em nossas sociedades certas prestações de características afetivas bem marcadas (presentes, trocas de serviços...), e mesmo assim com certa coercitividade, se assemelham a potlatchs.

Max Weber, uma sociologia compreensiva do mundo moderno

Autor clássico da tradição sociológica, pode-se considerar Max Weber, à semelhança de Durkheim, como o fundador de uma corrente fecunda e sempre viva. Jurista por formação, economista profissional (Baliza 25), ele mobiliza bem tardiamente o vocabulário da sociologia. Weber desenvolve efetivamente um ponto de vista sociológico estimulante e na contramão do determinismo habitualmente imputado às escolas durkheimianas e marxistas. A originalidade maior daquele que pôde ser apresentado como o Marx da burguesia reside em uma atitude prévia resolutamente antimetafísica: segundo Weber, a história é indeterminada. Para decodificar o mundo social, importa compreender também a ação dos seres humanos do ponto de vista do sentido e dos valores, e não simplesmente a partir apenas das causas e pressões exteriores.

O fascínio pela obra de Weber deve-se não só à fecundidade de sua metodologia como também a seu conteúdo. Os temas abordados: as relações entre o econômico e o social, a análise das formas de poder, a sociologia comparada das religiões, a racionalidade dos comportamentos, a burocratização das sociedades modernas, a ciência e o político... interessam tanto ao historiador, ao

economista, ao antropólogo como ao sociólogo. De modo mais geral, a extensão da obra, sua vocação para pensar o social na sua globalidade a tornam um caminho necessário para todos aqueles que procuram compreender a natureza e a evolução das sociedades ocidentais modernas.

Baliza 25

Max Weber (1864-1920)

Max Weber nasceu em Erfurt (Alemanha) no dia 21 de abril de 1864, de pai industrial protestante e deputado no Reichstag. Desde a infância, Weber tem oportunidade de entrar em contato, no salão de seus pais, com numerosos intelectuais e políticos. Cursa o secundário em Berlim e depois faz os estudos superiores em Heidelberg, em Berlim, e mais tarde na universidade de Göttingen, onde defende uma tese de história econômica (1891). Aluno brilhante, sente-se logo atraído pela política. Se as suas simpatias o levam a inclinar-se inicialmente, como seu pai, para pontos de vista liberais, mais tarde manterá relações ambivalentes com o socialismo. Seja como for, ele não deixará nunca de deplorar a frieza e o anonimato das organizações burocráticas geradas por esse sistema. Max Weber, no início da sua carreira, como universitário já se mostra interessado pelas questões sociais. Adere, desde 1888, à Associação para a Política Social, associação por cuja conta participará de uma pesquisa sobre a situação dos trabalhadores rurais na Prússia Oriental. Em 1894, ocupa uma cátedra de economia política em Friburgo, e mais tarde em Heidelberg, onde ocupa o posto de K. Knies, que fora seu professor. A doença o obriga a interromper definitivamente a carreira de professor. Viaja então e amplia seu horizonte intelectual, particularmente para a sociologia. Em 1905 aparece o primeiro trabalho sociológico de peso de Weber: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. A esse estudo se seguirão outros trabalhos sobre as grandes religiões mundiais. Em 1908, pela influência de Weber, é criada a Associação Alemã de Sociologia, cuja falta de neutralidade é criticada por Weber desde 1912. Em 1918 Weber publica o seu *Ensaio sobre o sentido da neutralidade axiológica nas ciências sociológicas e econômi-*

cas. Depois de ter servido durante um ano no exército, durante a primeira grande guerra mundial, põe-se a redigir o seu grande tratado *Economia e sociedade*, que não chega a terminar e realiza numerosas reflexões de ordem epistemológica. Depois de um regresso à Universidade de Munique, falece em 14 de junho de 1920.

A atividade intelectual de M. Weber teve ainda o reforço de grande investimento na vida pública. M. Weber foi, assim, membro de um "Comitê para a Europa Central", elaborou um projeto de Constituição republicana e federal, protestou contra o tratado de paz de Versalhes... No plano das relações internacionais Weber defendia a política de poder. Nos anos 1890 considerava que a Alemanha se achava diante de uma alternativa: encerrar-se em um endurecimento burocrático ou empenhar, sob a responsabilidade da burguesia, a economia em uma política de expansão internacional. Weber preconizava, por outro lado, o parlamentarismo, não tanto por amor à democracia, mas antes por estar persuadido de que as assembléias teriam capacidade para escolher chefes dotados de carisma, de capacidade de iniciativa... muito mais importantes que aqueles dos responsáveis segregados pela via burocrática ou estabelecidos segundo o beneplácito do imperador. Este apelo ao dinamismo de um novo líder, apelo prenhe de pangermanismo, lhe valeu, depois da prova dos conturbados anos da Segunda Guerra Mundial, críticas (como as de Lukács) muitas vezes tão severas quanto injustas.

1. As categorias da sociologia weberiana

A julgar pela vastidão do material histórico estudado por Max Weber e pelas teses fecundas que nos legou, o pensamento do sociólogo alemão se inscreve na continuidade das grandes filosofias da história do século XIX. Dotado de imensa cultura histórica, filosófica, econômica..., Weber tem como propósito construir um quadro conceptual que englobe o conjunto das atividades humanas e as situe em uma fase histórica dada. Todavia, ele situa claramente o seu trabalho de sociologia em oposição a toda tradição metafísica esquecida da necessidade da validação empírica. Weber, en-

tão, é o primeiro que dá início à sua carreira realizando uma grande sondagem sob os auspícios da Associação para a Política Social sobre a situação dos trabalhadores rurais do leste do Elba (1892). Monitora, um pouco mais tarde, uma investigação sobre as formas de seleção, o destino profissional e o estilo de vida dos operários da indústria alemã. Também se debruça sobre os parâmetros determinantes do rendimento operário na fábrica têxtil de sua família em Oerlinghause etc.

1.1. O território da sociologia

Weber se distingue de muitos pioneiros das ciências sociais (Comte, Marx...) pela sua constante recusa a integrar os fenômenos sociais no quadro de filosofias teleológicas ou deterministas. A característica própria dessas filosofias é encarar a história universal, ou como o desdobramento de uma lógica própria ou como simples resultante de um elemento determinante (economia, religião...). Em sua *História econômica* (conferências dadas em Munique em 1919-1920 e publicadas postumamente), Weber refuta, assim, as teorias que se fundamentam na crença indefectível em uma evolução econômica que passaria por etapas obrigatórias. Mostra, por exemplo, a inanidade dos esquemas que vêem a base de todo o desenvolvimento econômico neste ponto de partida obrigatório que seria o comunismo primitivo agrário. Embora rejeitando toda sistematização da história humana, mesmo assim Weber não renuncia a uma análise global das sociedades. Quanto a esta tentação universalizante, deve-se compreendê-la a partir da atmosfera intelectual em que Weber se banha. Ele se situa na mesma corrente da escola histórica alemã, escola constituída por um conjunto de autores que procuram romper com as filosofias abstratas, gerais e direcionadas do Século das Luzes (Baliza 26). Quer se trate da história, do direito ou da economia, o que importa doravante é resgatar a marca de cada época e de cada cultura, a fim de inscrevê-la no terreno dos fatos.

Ainda que o projeto lhe pareça louvável, Weber censura, apesar de tudo, os economistas e outros membros dessa escola por não terem de fato sabido desfazer-se do princípio que consiste em partir do conceito para dele inferir a realidade. Na controvérsia que opõe, entre os economistas, partidários da escola histórica e teóricos da escola marginalista, Weber não dá ganho de causa a nenhum dos contendores. Aos primeiros Weber opõe uma firme recusa a

Baliza 26

A escola histórica alemã

Na Alemanha, na segunda metade do século XIX, emerge uma corrente crítica que procura romper com o Século das Luzes. À semelhança do historiador Leopold von Ranke, que desenvolve um tipo de trabalho baseado sobre a corroboração dos fatos, ou do jurista Friedrich Karl von Savigny, que procura os fundamentos do direito e do Estado ancorando-se em uma dada perspectiva histórica e nacional (o "espírito do povo"), economistas como Frédéric List (1789-1846), Bruno Hildebrand (1812-1878), Wilhelm Roscher (1817-1894) e Karl Knies (1821-1898) resolvem fundar a ciência econômica como ciência dos fatos históricos. Em seus trabalhos procuram pôr em evidência a evolução das instituições estabelecendo uma separação entre leis históricas e leis das ciências exatas. Este método historiográfico é explicitamente aplicado em oposição à economia política clássica que eles consideram estar raciocinando mal, servindo-se de um esquema calcado sobre as ciências físicas.

A contar dos anos 1870, constitui-se uma segunda geração da escola histórica. Batizado como "os socialistas da cátedra" (trata-se geralmente de professores de economia política de tendência socialista), este grupo inclui personagens como Adolf Wagner (1835-1917), Gustav Schmoller (1838-1917), Lujo Brentano (1844-1931), Karl Bücher (1847-1930)... Como seus predecessores, tomam posição a favor do intervencionismo e dão preferência à análise da distribuição da renda, e não da produção. Mostram, com essa atitude, uma clara vontade de reconciliar Estado e proletariado (por essa razão,

aliás, Marx só mostrará desprezo por eles). Mostrando um interesse particular pela questão social, esses economistas se posicionam na querela dos métodos que surge, na Alemanha, em 1883. Reivindicando a necessidade científica da acumulação dos fatos, opõem-se frontalmente aos economistas marginalistas (como Karl Menger) que, ao contrário, analisam os comportamentos econômicos mediante um raciocínio abstrato baseado sobre a noção da utilidade marginal. Estes últimos daí inferem, aliás, a lei em virtude da qual o valor de troca de um bem é fixado com referência à utilidade de sua última unidade disponível.

toda tentação escatológica (aquela que pretende pensar que a história tem algum sentido que se deve descobrir), ainda que se alimentasse de múltiplos trabalhos empíricos. Aos segundos, Weber concede que possa haver algum interesse em uma formalização abstrata que ajude o cientista a compreender melhor o mundo. Mas censura os economistas marginalistas por sucumbirem, também eles, à ilusão metafísica que consiste em tirar toda a riqueza do real da aridez dos conceitos. Neste debate, sempre atual, Weber se recusa a dar uma sentença definitiva quanto à solidez de um método científico contra o outro. O mundo social não se acha submetido às leis do determinismo (Baliza 27) e, ainda por cima, é extremamente complexo. É impossível, por conseguinte,

Baliza 27

Negação do determinismo e análise probabilista: definição weberiana das classes sociais

Além do binômio compreensão/explicação, o raciocínio probabilista é um instrumento privilegiado da sociologia weberiana. Pode-se ver como exemplar, a esse respeito, a definição das classes sociais apresentada pelo sociólogo alemão. Esta definição é reveladora da sua vontade de fundar uma ciência que em nada ceda às facilidades do determinismo. Assim, Weber raciocina em termos de "oportuni-

dade típica" que os indivíduos possuem de lidar com seus bens e serviços: "Denominamos 'situação de classe' a oportunidade típica que, em um certo regime econômico, resulta do grau das modalidades de utilização segundo as quais um indivíduo pode dispor (ou não dispor) de bens ou de serviços a fim de obter rendas ou rendimentos; oportunidade (que deve ser avaliada segundo os seguintes três critérios): a) sua capacidade de obter esses bens, b) suas condições exteriores de vida, c) seu destino pessoal. Entendemos por 'classe' todo grupo de indivíduos que se acham na mesma situação de classe.

a) Dir-se-á que uma classe é 'classe de posse' na medida em que a situação de classe é essencialmente determinada por diferenças em matéria de posse;

b) Dir-se-á que uma classe é 'classe de produção' quando as oportunidades de exploração do mercado ou dos serviços determinam essencialmente a situação de classe;

c) Dar-se-á o nome de 'classe social' ao conjunto dessas situações de classe em cujo seio uma mudança é facilmente possível e se produz de maneira típica, para uma dada pessoa, na sucessão das gerações" (*Economia e sociedade*, p. 309). Na realidade, Weber distingue quatro classes sociais: a classe operária, a pequena burguesia, os intelectuais e os especialistas sem bens (técnicos, empregados do comércio, funcionários...) e, enfim, as classes de proprietários e aqueles que são privilegiados por sua educação" (*Ibid.*, p. 312).

Max Weber liga essa definição econômica da classe às definições de "condições" e de "ordem", noções que significam a existência de estratos, de privilégios de origem social, política...: "Damos o nome de 'condições' (*ständische Lage*) a um privilégio positivo ou negativo de consideração social reivindicado de modo eficaz fundado sobre:

a) O modo de vida;

b) Por conseguinte, o tipo de instrução formal (articulado em), preceitos (alpha) empíricos ou (beta) racionais, e a posse das formas de vida correspondentes;

c) O prestígio do nascimento ou o prestígio da profissão (...).

> Denominamos 'ordem' (*Stand*) uma pluralidade de indivíduos que, no seio de um grupo, reivindicam eficazmente a) uma consideração particular e eventualmente também b) um monopólio particular para a sua condição.
>
> Ordens podem nascer:
>
> a) Primeiro, de um modo de vida próprio, em particular do gênero de *profissão* (ordens fundadas sobre o modo de vida ou a profissão);
>
> b) Em segundo lugar, de um carisma hereditário, da reivindicação de prestígio aceita, em virtude da origem social (ordens fundadas sobre o nascimento);
>
> c) Da apropriação monopolística dos poderes políticos ou hierocráticos (ordens políticas ou hierocráticas)" (*Ibid.*, p. 314).

abrangê-lo integralmente. Por isso, embora de bom grado reconheça a importância da formalização, Weber lhe acrescenta a necessidade do trabalho de campo. Sem prática, uma pura reflexão teórica e epistemológica logo se tornaria estéril.

Weber não era apenas homem de ciência. Desde cedo, ele pensava em seguir uma carreira política. Seu interesse pela coisa pública o leva a refletir sobre as relações entre ações científicas e políticas. Nas conferências que dá em 1918, na Universidade de Munique, sobre a profissão e a vocação de homem de ciências e de homem público (*Geistige Arbeit als Beruf*, 1919), ele se declara a favor de uma clara cisão entre os dois tipos de atividade e procura, para tanto, separar ciência e opinião. A sociologia não tem como objetivo reformar a sociedade ou gerar algum tipo de teoria revolucionária. A "neutralidade axiológica" que deve guiar o cientista não significa que este tenha o dever de renunciar a suas convicções pessoais quando lança um olhar crítico sobre os acontecimentos. As crenças (juízos de valor) não devem, portanto, macular as hipóteses de trabalho que se submetem aos fatos (juízos de fato). Estabelecendo assim uma distinção entre normas e realidades, Weber quer fazer explicitamente da sociologia uma "ciência das realidades".

A sociologia não é, portanto, nem uma atividade puramente especulativa nem uma análise ligada estreitamente à prática política. O que é então? Weber entende por "sociologia (no sentido em que entendemos aqui o termo utilizado com muito equívoco) uma ciência que se propõe compreender por interpretação a atividade social e deste modo explicar causalmente seu desenrolar e seus efeitos. Entendemos por 'atividade' um comportamento humano (...) quando e na medida em que o agente ou os agentes lhe comunicam um sentido subjetivo. E por atividade 'social' a atividade que, segundo o seu sentido visado pelo agente ou pelos agentes, se relaciona com o comportamento dos outros, em relação aos quais se orienta o seu desenrolar". Por essas palavras de abertura de *Economia e sociedade*, Weber define o programa da sociologia não em termos de fatos sociais, mas de atividade (ou ação), ficando bem entendido que nem todo o comportamento humano pode ser reduzido a essas categorias. Orar em seu quarto ou, para um ciclista, colidir com outro ciclista não constituem ações sociais. "Seria uma atividade social a tentativa de evitar o outro e os ferimentos, a discussão ou o acordo amigável que se seguiriam à colisão" (*Ibid.*).

1.2. Compreensão e explicação

Como ciência das atividades sociais, a sociologia é, segundo os cânones da epistemologia weberiana, uma ciência compreensiva e explicativa. Compete-lhe compreender e explicar a ação dos seres humanos assim como os valores pelos quais estes se pautam. "Compreender por interpretação a atividade social", esta a primeira tarefa sociológica. Quanto a essa lógica do compreender, Weber não é, propriamente falando, o seu pai. Deve-se a sua formulação a um filósofo alemão, Wilhelm Dilthey, formulação depois retomada e desenvolvida por toda uma corrente de filósofos e sociólogos "neokantianos" a cujas fileiras Weber também pertence (Baliza 28). Em sua *Introdução às ciências do homem*, publicada em 1883, Dilthey efetua uma distinção entre os métodos das ciências da na-

tureza e os métodos das "ciências do espírito". O que propriamente distingue as ciências humanas das ciências naturais é o fato de se confrontarem com seres dotados de consciência que agem em função de valores, de crenças, de representações, de cálculos racionais e não se limitam a reagir aos estímulos do meio ambiente.

Baliza 28

Kantismo e neokantismo

O neokantismo, corrente intelectual que surge na Alemanha nos anos 1860, efetua aquilo que se convencionou chamar de uma volta ao criticismo de Kant. Kant provoca uma verdadeira "revolução copernicana" em filosofia ao mostrar que o ser humano é incapaz de conhecer a natureza das coisas, a sua essência, na medida em que todo o conhecimento do mundo é estruturado por formas puras da intuição (espaço, tempo) e categorias do entendimento (noções de causalidade, de possibilidades...). Noutras palavras, as estruturas *a priori* da nossa inteligência nos fazem apreender o real não tal qual ele é, mas tal como o espírito é capaz de concebê-lo (*Crítica da razão pura*, 1781-1787). Deve, portanto, a filosofia, aplicar-se a compreender o sujeito pensante e não a coisa em si. Kant nega, do mesmo modo, o valor de toda a ciência metafísica cujos objetos não podem ser captados mediante a intuição sensível. Na lógica da tríplice interrogação (Que posso saber? Que devo fazer? Que me é lícito esperar?), que serve de fundamento à problemática kantiana, a crítica da razão pura é ainda acompanhada por um questionamento relativo às ações humanas voluntárias: trata-se do domínio da lei moral. Refletindo não mais sobre o conhecimento do mundo exterior, mas sobre aquilo que os seres humanos devem fazer, Kant chega ao famoso imperativo categórico: "Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (*Crítica da razão prática*, 1788).

O neokantismo (ou neocriticismo) evoca toda uma corrente intelectual que se desenvolve na Alemanha pelo fim do século XIX e que reúne filósofos da Escola Lógica de Marburgo (E. Cassirer, H.

Cohen) e da Escola Axiológica de Bade (M. Rickert). Fiéis aos preceitos precedentes, esses teóricos explicam que a vocação das ciências humanas não pode ser descobrir a natureza e a lógica objetiva dos fenômenos sociais. A tarefa das "ciências do espírito" é resgatar o sentido da ação humana tal como é subjetivamente concebido. Weber herda, assim, de Droysen, a oposição entre explicação e compreensão; De Rickert (*Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1856-1902) a desvinculação entre ciências da natureza e ciências da cultura, a noção de relações aos valores..., elementos estes que terão, todos eles, uma influência decisiva sobre a teoria da ciência.

Diante das ciências da natureza e longe de qualquer tentação positivista, devem as ciências humanas, conclui Dilthey, adotar um específico método de trabalho: o método compreensivo. Este visa reconstituir o sentido que os indivíduos atribuem a suas ações. Por isso, observa Weber, quando o sociólogo se utiliza do método compreensivo, não considera os fenômenos sociais como a simples expressão de causas exteriores que se impõem aos seres humanos. Contrariamente a Durkheim, Weber não substancializa a sociedade para elevá-la à condição de realidade superior. A ação social é o produto das decisões tomadas pelos próprios indivíduos que dão um sentido à sua ação.

Na sociologia weberiana, o complemento lógico e necessário da empreitada compreensiva é a análise causal. Não poderia bastar o esforço para resgatar o sentido imanente a uma ação. Quer se trate de uma dada situação histórica singular ou de regularidades estatisticamente fundadas, importa igualmente pôr em evidência os vínculos causais entre os fenômenos. Explicar consiste, então, em perceber o efeito de uma ação A sobre uma ação B, em ligar as ações sociais por cadeias causais. Seguindo esses encadeamentos, logo se percebe que nenhum indivíduo é senhor das conseqüências provocadas por seus atos. Deste modo, pode uma decisão ir contra

expectativas alimentadas inicialmente por seu autor, provocar de modo não intencional conflitos de valores ou de pessoas... Para explicá-lo, serve-se Weber de uma lapidar metáfora: a ação não é uma charrete que se pode parar a bel-prazer para embarcar ou desembarcar conforme o caso. Noutras palavras ainda, se as atividades sociais são prenhes de sentido para os indivíduos, as conseqüências por elas provocadas não se dão sem choques nem contradições. Este tema do aspecto paradoxal da ação conheceu uma relativa fortuna em sociologia. Pode-se encontrá-lo assim instalado, hoje ainda, no coração das problemáticas dos efeitos emergentes desenvolvidas pela corrente do individualismo metodológico. Mas é igualmente mobilizável em disciplinas afins como a economia ou a história. A fim de avaliar, por exemplo, o impacto de uma variável sobre um acontecimento histórico, Weber sugere que se suprima esta última mentalmente e se avalie então, sempre em um experimento mental, o desenrolar dos acontecimentos que poderiam ter sido observados.

1.3. A guerra dos deuses

Usando como lastro uma herança nietzschiana que assume explicitamente (Texto 58), Weber reconhece que a vida é uma luta perpétua, expressão de uma vontade que pretende sempre melhorar a condição humana. Os antagonismos, conflitos e equilíbrios daí resultantes são sempre instáveis e são eles que determinam o ritmo de nossos modos de viver e pensar. Weber percebe claramente os termos deste problema através do filtro privilegiado da política e da religião. Foi assim que ele se questionou acerca da teodicéia (literalmente: "justiça ou justificação de Deus"), termo forjado por Leibniz, que habitualmente se usa para condensar o questionamento dos sistemas filosóficos que tentam compreender por que um Deus todo bondade e perfeito por essência pôde gerar o seu oposto, a saber, o mal, o sofrimento e a injustiça.

Aplicados às ciências sociais, existiriam (conforme se quiser), uma astúcia da razão (que transforma o bem no seu contrário), uma mão invisível (que transforma, segundo a metáfora de Adam Smith, os interesses particulares em interesse geral), o destino da humanidade (a luta de classes produz uma sociedade sem classes...)... que oferecem uma resposta ao problema. Weber não se contenta com esse tipo de esquema. Para ele, como a vida social é constituída somente de compromissos temporários estabelecidos em consonância com as circunstâncias e as necessidades, seria ilusório procurar os termos de uma superação entre pontos de vista, interesses ou valores irremediavelmente conflitantes. Segundo Weber, esse antagonismo dos valores é comparável à guerra dos deuses do Olimpo. Politeístas, os gregos adoravam muitos deuses, como Zeus, Afrodite, Apolo... Da mesma forma, em nossos dias, os indivíduos agem sob a égide de valores (liberdade, igualdade, justiça, direito à diferença...) ou em vista de fins muitas vezes contraditórios. De modo parecido com as teses de Nietzsche, expostas em *Além do bem e do mal*, esta posição leva a fazer *tábula rasa* de toda a hierarquia dos valores.

Por conseguinte, "cada um é livre para preferir a ciência à fé, isto é, a verdade controlável à verdade revelada. Assim a ciência, como valor, pode ser contestada porque a verdade científica só vale para aqueles que aceitam submeter-se a suas regras e à sua autoridade" (J. Freund). A posição aqui defendida não implica, mesmo assim, uma demissão do cientista. Weber sugere toda a importância de distinguir "relação aos valores" (qualquer atividade, a principiar pela prática científica, mantém relações com valores, está imersa em uma história à qual não se pode escapar) e "juízo de valor" (apreciação que introduz algo irracional na prática científica).

A despeito dessa precaução, este ponto de vista não escapa às fraquezas próprias de toda forma de relativismo. Leo Strauss, filósofo político, detectou aí um dos limites principais da problemática weberiana. Autor de *Direito natural e história* (1953), Strauss

observa que se resolvermos abolir toda ordem de valores, torna-se impossível distinguir o justo do injusto, impossível condenar qualquer abuso que seja. Não foi em nome de valores (considerados nobres por alguns) que se perpetraram, no decorrer da nossa história, os morticínios mais horríveis? Sempre é possível tentar escapar, como o fazem Nietzsche e Weber, evocando a dignidade do ser humano, sua capacidade de escolher com perfeita autonomia seus deuses e seus demônios etc. Apesar de todos os pesares, insiste Strauss, esta posição é sempre perigosamente niilista.

Texto 58

FLEISCHMANN – De Marx a Nietzsche?

Marx foi, provavelmente, quem exerceu sobre Weber a mais profunda e mais duradoura influência. Marx, outro filósofo, investiu grande parte das suas convicções fundamentais em pesquisas concretas. A maioria das grandes obras de Weber foi concebida no intuito de "verificar" a exatidão da teoria marxiana das relações entre infra-estrutura e superestrutura (...). Os resultados dessas pesquisas (aceitos igualmente por Troeltsch e confirmados por seus próprios estudos neste mesmo terreno) justificam em parte as hipóteses de Marx, mas por outro lado levam Weber a conclusões filosóficas diferentes (...).

O que já sabemos da teoria weberiana da história nos habilita a não ficar espantados: a "conversão" de Weber à visão nietzscheana estava em germe nos seus primeiros trabalhos. Seu método encerrava um dualismo – ou até um ecletismo – a longo prazo insustentável. Cedo ou tarde teria que escolher entre uma história que é um encadeamento causal a partir da ou rumo à infra-estrutura econômica e uma outra que se reconstitui a partir das ações racionais do homem, isto é, a partir da luta politeísta dos valores. A primeira posição, adotada sob a influência de Marx, vai aos poucos perdendo a força nele, em parte sob o efeito de suas decepções políticas diante do socialismo, em parte por causa de sua convicção ideológica de que é a luta entre os seres humanos, e

não o ideal filosófico abstrato de um estado feliz e pacífico da sociedade, que explica a realidade humana tal como ela é. Sem esta faceta heraclitiana inerente ao seu modo de pensar, a semelhança com Nietzsche poderia não passar de pura e simples coincidência. A violência de suas afirmações sobre a moral e a política torna perfeitamente possível a hipótese que mesmo sem Nietzsche ele teria chegado a uma espécie de "maquiavelismo". Mas, como ele vivia em uma época na qual Nietzsche era a leitura de todos os intelectuais, e na qual todo o mundo falava a sua linguagem, Weber também recebe e conserva a marca tanto do *pathos* estilístico como da afinidade ideológica com esse filósofo.

Assim, para penetrar imediatamente no coração do nosso problema, a mudança mais importante que intervém no pensamento de Weber consiste em uma consideração da categoria de "causalidade" (que ele continuará usando até o fim): a explicação causal pelos fatores econômicos cede o lugar à explicação pelo fator voluntário. É perfeitamente natural que um modo de explicação que ele sempre usava para os fenômenos de ordem política tendesse a invadir os outros fenômenos da vida social. Essa mudança vai achar amplas ilustrações em suas pesquisas concretas: há um longo caminho que leva da história econômica da Antigüidade ao projeto, só em parte realizado, de uma sociologia da dominação, passando por uma sociologia do direito. Ora, Nietzsche claramente evoca, desde *Além do bem e do mal*, a necessidade de efetuar essa conversão, esta volta à pura "causalidade da vontade", a única que permite compreender aquilo que mantém o mundo por dentro, e trata-se de uma vontade já desembaraçada de sua formulação biológica darwiniana: a vontade de poder (E. Fleischmann. De Weber a Nietzsche. *Archives européennes de sociologie*, V, 1964, p. 194 e 228).

1.4. Complexidade histórica e tipo ideal

Quando submete a história à prova de suas categorias sociológicas, Weber rejeita, contrariamente ao marxismo, todo determinismo

absoluto. Ao princípio de determinação em última instância pelos fatores econômicos, Weber opõe o postulado da pluralidade das causas. Cada sociedade é singular e se explica sempre pela conjugação de uma multiplicidade de fatores econômicos, políticos, culturais, morais... Além disso, se há muitos determinismos na história, não são absolutos mas implicam apenas tendências e probabilidades. Noutras palavras, para Weber, os fatores extrínsecos que se impõem à ação humana deixam sempre espaço a margens de liberdade que oferecem à decisão individual a possibilidade de mudar o rumo dos acontecimentos. Seria errôneo, ao contrário, reduzir a problemática weberiana a uma forma de individualismo radical que unisse intimamente ação e livre-arbítrio. Como o mostra Weber nos seus estudos de sociologia religiosa e econômica, as pressões (morais, históricas...) têm um peso enorme, como uma gaiola de aço, sobre as representações e as atividades dos indivíduos.

Se as ações sociais estão penetradas de valores contraditórios, se ao mesmo tempo a história é complexa e indeterminada, como é que pode o sociólogo, em tais condições, produzir obra científica? A fim de responder a esse verdadeiro problema epistemológico, Weber sublinha, em primeiro lugar, que nenhuma ciência empírica está habilitada a dizer quais devem ser os fins da ação humana. Isto cabe à moral. Uma ciência empírica não pode dizer o que convém fazer, mas apenas o que um indivíduo pode ou quer fazer. Em segundo lugar, para encarar a confusão e a aparente desordem que a história nos oferece, Weber procede muitas vezes com o auxílio de comparações. Estas apresentam o interesse de destacar o valor da singularidade das configurações históricas, sociais, religiosas... que o cientista estuda.

Weber também sugeriu que se trabalhasse com o auxílio de um instrumento conceptual que ele chama de tipo ideal (Texto 59). Para analisar as ações sociais, o sociólogo pode criar categorias, quadros mentais que não são representações exatas do mundo mas que, para as necessidades da pesquisa, acentuam deliberadamente

certos traços. O tipo ideal não reflete o real mas facilita a análise dos seus componentes. Essa imagem mental é um meio de elaborar hipóteses, de tornar a linguagem mais clara. É um instrumento de pesquisa puramente lógico, não um fim em si.

Deste modo, não existe burocracia pura, mas o conceito ideal típico de burocracia permite distinguir as tendências próprias desta forma de organização. Do mesmo modo, o *homo oeconomicus* ou o modelo do mercado de concorrência pura e perfeita, utilizado por alguns economistas para estudar a regulação dos preços, não podem ser considerados como descrições do universo econômico real. Weber insiste com vigor sobre o fato de que o tipo ideal não tem como único uso a análise do conteúdo e da orientação das formas sociais. Serve igualmente para descobrir causalidades. Com efeito, comparando a realidade de um fenômeno e a lógica do seu tipo ideal o pesquisador capta e confirma a coerência de um fenômeno, discerne as causas exteriores que atuam sobre este último.

Texto 59

WEBER – O tipo ideal

A teoria abstrata da economia nos oferece precisamente um exemplo dessas espécies de sínteses que se designam habitualmente por "idéias" (*Ideen*) dos fenômenos históricos. Ela nos apresenta, com efeito, um quadro ideal (*Idealbild*) dos acontecimentos que ocorreram no mercado dos bens, no caso de uma sociedade organizada segundo o princípio da troca, da livre concorrência e de uma atividade estritamente racional. Esse quadro de pensamento (*Gedankenbild*) reúne relações e acontecimentos determinados da vida histórica em um cosmos contraditório de relações *pensadas*. Por seu conteúdo, esta construção tem o caráter de uma utopia que se obtém acentuando pelo pensamento (*gedankliche Steigerung*) determinados elementos da realidade. Sua relação com os fatos dados empiricamente consiste simplesmente nisto: ali onde se constata ou onde se suspeita que relações

do gênero daquelas que são apresentadas abstratamente na construção acima citada, neste caso as dos acontecimentos que dependem do "mercado", tiveram em um grau qualquer uma ação na realidade, podemos nos representar pragmaticamente, de maneira intuitiva e compreensível, a *natureza particular* dessas relações segundo um *tipo ideal* (Idealtypus). Esta possibilidade pode ser preciosa, ou até indispensável, não só para a pesquisa mas também para a exposição dos fatos. No que se refere à *pesquisa*, o conceito ideal-típico tem por objeto formar o juízo de imputação: ele mesmo não é uma "hipótese", mas procura guiar a elaboração das hipóteses. Por outro lado, ele não é uma *exposição* do real, mas se propõe dotar a exposição de meios de expressão unívocos. É, portanto, a "idéia" da organização moderna, *historicamente* dada, da sociedade em uma economia de troca, essa idéia se deixando desenvolver para nós exatamente segundo os mesmos princípios lógicos daqueles que serviram, por exemplo, para construir aquela da "economia urbana na Idade Média sob a forma de um conceito genético" (*genetischen Begriff*). Neste último caso, forma-se o conceito de "economia urbana", não estabelecendo uma média dos princípios econômicos que existiram efetivamente na totalidade das cidades examinadas, mas justamente construindo um *tipo ideal*. Obtém-se um tipo ideal *acentuando* unilateralmente um ou diversos pontos de vista e concatenando uma multidão de fenômenos dados *isoladamente*, difusos e discretos, que se encontra ora em grande número ora em número pequeno, e em certos lugares de modo algum, que se ordena segundo os precedentes pontos de vista escolhidos unilateralmente para formar um *quadro de pensamento* homogêneo (*einheitlich*). Não se há de encontrar em parte alguma empiricamente um tal quadro na sua pureza conceptual: *é uma utopia*. Caberá ao trabalho histórico determinar em cada caso particular até que ponto a realidade se aproxima ou se afasta desse quadro ideal, em que medida é mister, por exemplo, atribuir, no sentido conceptual, a qualidade de "economia urbana" às condições econômicas de uma certa cidade. Aplicado com prudência, este conceito torna o serviço específico que dele se espera benéfico para a pesquisa e a claridade (M. Weber. *Ensaios sobre a teoria da ciência* [1918]. Paris, Plon, 1965, p. 179-181).

1.5. As formas da ação e da dominação

Weber, como vimos, mostra particular interesse pelas atividades sociais que têm sentido para o indivíduo. *Economia e sociedade* propõe assim, com base num estudo muito geral das ações humanas, ações que podem ser analisadas a partir de quatro tipos ideais fundamentais:

– A ação tradicional está subordinada ao costume, ao hábito. Para Weber, a maioria das atividades familiares no dia-a-dia está incluída neste grupo.

– A ação afetiva é guiada pelas paixões. Um tabefe dado impulsivamente, por exemplo, enquadra-se neste registro de atividade.

– A ação racional baseada num valor (*wertrational*) não é movida pela tradição ou pelas pulsões, mas por valores de ordem ética, estética ou religiosa. O aristocrata que se bate em duelo pela honra, o cavaleiro que parte para as cruzadas ou o capitão que afunda com seu navio agem racionalmente inspirados por um valor, mesmo que assim tenham de perder a vida.

– A ação racional tendo em vista um fim (*zweckrational*), enfim, é uma ação instrumental voltada para um fim utilitário e que implica a adequação entre fins e meios. A empresa capitalista que gere seus bens tendo em vista o máximo lucro, o estrategista militar que organiza o seu exército e seu plano de batalha, o cientista que faz experiências e procura provas etc., funcionam segundo esta lógica.

Essas diferentes orientações não constituem, de maneira alguma, uma classificação rígida e estanque dos modos da atividade social. São apenas puros tipos construídos para atender aos fins da pesquisa sociológica. Na realidade, a atividade se aproxima ora mais ora menos de um desses tipos ideais; e muitas vezes ela os combina. Mais ainda, Weber constata que a vida social se compõe de interações, apresenta muitas oposições, conflitos e compromis-

sos. No coração de relações sociais moldadas pelas lutas, o sociólogo alemão percebe de fato a dominação, dominação assentada em uma constelação de interesses (como o monopólio econômico) ou dominação fundada sobre a autoridade (poder de dar ordens). Por isso, Weber acrescenta a cada tipo de atividade (tradicional, afetiva, racional) um tipo de dominação particular.

Weber define a dominação como a "oportunidade de encontrar uma pessoa determinada pronta a obedecer a uma ordem de conteúdo determinado". Mas todo poder necessita de justificação. A dominação vem necessariamente acompanhada de uma forma de legitimidade cuja função é normalizar o que é (Texto 60). Essa legitimidade não é, de fato, senão uma crença social: aquela que endossa o poder enfeixado nas mãos do(s) dominante(s). O sociólogo distingue, então, três formas típicas de dominação e de legitimidade:

– A dominação tradicional baseia sua legitimidade sobre o caráter sagrado da tradição. A gerontocracia, o poder patriarcal no seio dos grupos domésticos ou ainda o poder dos senhores feudais na sociedade medieval constituem formas típicas de dominação tradicional.

– A dominação carismática teve origem numa personalidade dotada de aura excepcional. O chefe carismático baseia seu poder na força da convicção, na propaganda, na sua capacidade de arregimentar e mobilizar as massas. A obediência a esses chefes depende de fatores emocionais que eles são capazes de suscitar, manter e dominar. A história tem assistido a um desfile de numerosos chefes carismáticos, tais como profetas, fundadores de impérios, guias espirituais ou ditadores.

– A dominação legal, enfim, se baseia no poder de um direito abstrato e impessoal. Este poder está ligado à função e não à pessoa. O poder nas organizações modernas se justifica assim pela competência, pela racionalidade das opções e não por virtudes mágicas ou por um direito ancestral. A dominação racional ou "le-

gal-burocrática" passa igualmente pela submissão a um código, a uma regra universal e funcional (Código Civil, Regimento interno da empresa...).

Apesar de útil e estimulante, essa tipologia não está isenta de falhas. Raymond Aron, um dos primeiros especialistas franceses em Weber, observou com razão que a análise das formas de dominação política corresponde mais a tipos de submissão. Na realidade, Weber não se interessa nem pelas técnicas nem pela organização nem pelas motivações do poder mas, antes de tudo, pelos princípios de legitimidade que o fundamentam. Quanto a Catherine Colliot-Thélène (*Le désenchantement de l'État*, 1992), observa que, a despeito da presença de uma dominação de tipo carismático, a reflexão está essencialmente centrada em torno da oposição tradicional/legal-racional. Nestas condições, porém, não se cairia em um viés "eurocentrista"? A noção de dominação tradicional assume, com efeito, um caráter muito heterogêneo, pois serve, antes de tudo, para marcar a ruptura entre, de um lado, um passado diverso e de origens incertas e, do outro, uma modernidade mais homogênea e mais circunscrita, no tempo e no espaço.

Texto 60

WEBER – Os fundamentos da validade de uma ordem legítima

Os agentes podem conceder a uma ordem uma validade *legítima*:

Em virtude da *tradição*: validade daquilo que sempre foi;

Em virtude de uma crença de ordem *afetiva* (de modo todo particular emocional): validade da nova revelação ou da exemplaridade;

Em virtude de uma crença *racional com base em um valor*: validade daquilo que se julgou como absolutamente válido;

Em virtude de uma disposição positiva, em cuja *legalidade* se crê.

Essa legalidade pode, por sua vez, ter uma validade legítima, quer em virtude de um acordo dos interessados a seu respeito, quer em virtude de uma concessão (*Oktroyierung*), com base na dominação do homem sobre o homem e de uma obediência que valem como legítimas.

Todas as explicações suplementares (excetuando alguns conceitos que se devem definir mais adiante) pertencem à sociologia da dominação (*Herrschaftssoziologie*) e à sociologia do direito. Por ora nos contentaremos em fazer as observações seguintes:

1. A validade de regulamentos em virtude da sagrada observância da tradição é a mais universal e a mais primitiva (...).

2. As criações *conscientes* de regulamentos novos eram, na origem, quase sempre obra de oráculos proféticos ou pelo menos de revelações sancionadas por profecias nas quais se acreditava piamente como tais, e isto até a época dos estatutos editados pelos aisimnetas helênicos. A obediência dependia, então, da crença na legitimidade dos profetas (...).

3. O tipo mais puro da validade racional com base em valor é representado pelo "direito natural". Embora tenha sido um tanto limitada a sua influência real em confronto com suas pretensões ideais, não se poderia contestar que as suas propostas obtidas por conclusão lógica tiveram sobre a atividade humana uma influência bastante sensível. Não se deve confundir essas propostas com o direito revelado nem com o direito consuetudinário nem com o direito positivo.

4. A forma de legitimidade, atualmente mais comum, consiste na crença na *legalidade,* isto é, na submissão a estatutos formalmente *corretos* e estabelecidos segundo o procedimento usual.

5. Dado que o simples medo ou os motivos racionais visando um fim não são determinantes, mas subsistem ainda assim representações legalitárias, a submissão a regulamentos outorgados por um ou vários indivíduos pressupõe a crença no poder de *do-*

minação legítima em um sentido qualquer daquele ou daqueles que os outorgam (...).

6. Regra geral, fora dos tipos mais diversos de interesses, a obediência aos regulamentos é condicionada por um misto de apego à tradição e de representações legalitárias, na medida em que não se trata de dispositivos inteiramente novos. Em muitos casos, o indivíduo que obedece não tem evidentemente consciência da sua natureza e não sabe se se trata de um costume, de uma convenção ou de um direito. Caberá precisamente à sociologia descobrir as formas *típicas* da validade (M. Weber. *Economia e sociedade*, *op. cit.*, p. 36-37).

2. Pensar o mundo moderno

Através dos seus amplos estudos comparativos sobre a história das religiões, o direito, a organização econômica, as formas do poder ou ainda sobre a estrutura das cidades, Max Weber busca sempre uma resposta para uma só e a mesma questão: compreender a natureza do mundo moderno. Esse questionamento ganha sentido quando se recorda justamente que a Alemanha de Guilherme II, a dos anos 1890 a 1920, é uma nação jovem que alcança em algumas décadas o *status* de uma das primeiras potências da Europa. O dinamismo econômico é excepcional. A economia capitalista se impõe rapidamente. Traz consigo a implantação de grandes centros industriais bem como o estabelecimento de concentrações proletárias e urbanas. O cálculo, a gestão e a organização racional da produção levam a melhor sobre as técnicas tradicionais. De modo mais geral, a economia de mercado abala o conjunto das relações sociais. Industrialização, avanço do Estado e laicização das mentalidades: a Alemanha da virada do século vive em brevíssimo tempo mutações que acontecem então em todas as sociedades do Ocidente moderno. Trata-se de uma ordem social nova, em ruptura com todas as sociedades tradicionais, que Weber procura interpretar.

2.1. À procura da singularidade do Ocidente moderno

Como a maioria dos sociólogos alemães da sua época (Simmel, Sombart, Tönnies...), Weber se interroga sobre a natureza das múltiplas transformações que abalam os países ocidentais. Em *Economia e sociedade*, que veio a lume dois anos depois de sua morte, Weber quer assim abordar, de maneira sintética, a organização e os poderes da sociedade na sua relação com a economia. No plano do poder, a jovem nação alemã é marcada por duas tendências contraditórias. Por um lado, ela conhece a tentação universal dos Estados modernos à centralização administrativa, à normatização jurídica e à instalação de uma democracia representativa. Por outro lado, acha-se ainda marcada pelo poder aristocrático, autoritário e patriarcal do governo do Império, bem como pela existência de fortes particularismos dos Estados federados sob o bastão da Prússia.

No plano das mentalidades, ainda que assuma formas particulares devido à importância do protestantismo, a descristianização que se alastra em toda a Europa não poupa a Alemanha. O "Deus morreu" de Nietzsche é a expressão filosófica de uma crise geral dos valores religiosos. O espírito racional e positivo toma o lugar das crenças tradicionais. Por isso, uma das áreas maiores da pesquisa de Weber é aquela da análise das atitudes religiosas, suas relações com os comportamentos econômicos e o seu declínio em benefício do "espírito racional". Para compreender as formas de organização social particulares a este mundo ocidental moderno, Weber as compara sistematicamente àquelas das civilizações que as precederam. A obra se configura, portanto, em uma série de estudos de sociologia religiosa, de sociologia jurídica ou de sociologia econômica, uma série de ângulos de abordagem para uma metodologia histórica e comparativa.

A vastidão e a diversidade desses trabalhos não devem, todavia, fazer esquecer que eles são guiados por uma questão maior: compreender a singularidade do Ocidente. O projeto weberiano se mostra com um aspecto ainda mais original quando, no momento

em que Weber escreve, o conjunto das discussões na Alemanha sobre a evolução das sociedades se focaliza em torno desta alternativa: capitalismo ou socialismo? Weber considera esta oposição não pertinente. O que ele procura destacar, graças ao trabalho comparativo que efetua sobre as formas de organização social próprias de cada civilização, é de fato um traço específico do mundo moderno ocidental: a sua racionalização crescente.

2.2. A racionalização, princípio das sociedades modernas

Qual é o motor do dinamismo econômico das sociedades industriais? Por que o capitalismo nasceu no Ocidente? Sobre quais princípios de legitimidade nasceram o direito, o poder, as crenças do mundo moderno? Para estas questões se convergem as múltiplas pesquisas comparativas do sociólogo alemão. As racionalizações da economia, do direito, do Estado, da ciência (matematização e experimentação), da arte (institucionalização de um mercado, desenvolvimento da música harmônica, da perspectiva linear e aérea em pintura), da arquitetura, da sociedade (organização em corpos ou Estados)... constituem as características fundamentais que distinguem nossas sociedades daquelas que as precederam (Texto 61). Em seus diversos trabalhos, mostra Weber como, ao se hipertrofiar, o princípio de racionalidade rege em nossa época as diferentes esferas da atividade social em oposição às lógicas que governam as sociedades tradicionais. Cálculo e opção estratégica, autonomização das funções, universalização e formalização das atividades sociais, estes são os critérios da racionalização.

Quase todas as esferas da atividade social se vêem envolvidas neste processo. A economia moderna é considerada como racional enquanto comandada pela gestão e a organização mais produtiva. No pólo oposto, o modo de produção das sociedades agrárias é governado por métodos tradicionais. Da mesma forma, a cidade ocidental se caracteriza por um modo de funcionamento que lhe é próprio: a franca ruptura entre cidade e campo e a autonomia militar

do organismo urbano são dois dos seus traços constitutivos. Dotada de autonomia, de liberdade e independência para a gestão do seu patrimônio e o bom andamento da justiça, a comunidade urbana – entendida como unidade administrativa de base – só aparece como fenômeno de grande escala no Ocidente. O direito moderno, enfim, é julgado racional enquanto enuncia regras deduzidas logicamente a partir de princípios; distingue-se neste ponto do direito carismático, consuetudinário ou subjetivo.

Texto 61

WEBER – A racionalização do Ocidente

Ciência e arte

Só no Ocidente existe uma *ciência* cujo desenvolvimento reconhecemos hoje como "válido". Sem dúvida, em outras partes do mundo também surgiram conhecimentos empíricos, reflexões sobre o universo e a vida, sabedorias profundas, filosóficas ou teológicas, embora o desenvolvimento completo de uma teologia sistemática, por exemplo, pertença propriamente ao cristianismo, influenciado pelo helenismo (somente o Islã e algumas seitas da Índia mostraram esboços semelhantes). Em suma, constatamos em outras partes do mundo o testemunho de conhecimentos e observações de extraordinária sutileza, sobretudo na Índia e na China, na Babilônia e no Egito. Mas aquilo que faltava à astronomia na Babilônia e em outras civilizações – embora seja surpreendente o progresso da ciência astronômica na Babilônia – são os fundamentos matemáticos que somente os gregos souberam se dar (...).

O mesmo se diga quanto à arte. Outros povos tiveram provavelmente um ouvido musical mais apurado que o nosso. Com toda a certeza, não tinham um ouvido menos delicado. Diversas espécies de polifonias foram amplamente difundidas pelo mundo. Encontra-se também em outras partes do mundo o contra-

ponto (descanto), em que se tocam simultaneamente diversos instrumentos. Outros povos conheceram e calcularam nossos intervalos racionais musicais. Mas a música racionalmente harmônica – contraponto e harmonia; a formação do material sonoro a partir dos acordes perfeitos; nosso cromatismo e nossa harmonização, não dependentes de um sistema de distâncias (*distanzmaessig*), mas, desde o Renascimento, interpretados em termos de harmonia racional; nossa orquestra agrupada em torno do quarteto de cordas, com seu conjunto organizado de instrumentos de sopro e seu baixo contínuo; nosso sistema de notação que possibilitou a composição e a execução da música moderna e garante que se perpetue a sua existência; nossas sonatas, sinfonias, óperas – embora tenha havido nas artes musicais os mais diversos tipos de música programática, alterações tonais e cromatismos – e o meio de executá-los, isto é, nossos instrumentos fundamentais: órgão, piano, violino etc. – isto só existe no Ocidente (...) (M. Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo* [1905]. Paris, Plon, p. 11-13).

Política e economia

A organização da sociedade em corpos ou estamentos (*Stand*) gozou de ampla difusão. Mas a monarquia fundada sobre os estamentos (*Staendestaat*), o *rex* e o *regnum* no sentido ocidental só foi conhecido pela nossa civilização. Mais ainda, Parlamentos constituídos por "representantes do povo" eleitos periodicamente, governos de demagogos, líderes de partidos, "ministros" responsáveis perante o Parlamento, tudo isto pertence propriamente ao Ocidente, embora naturalmente os "partidos" políticos no sentido de organizações que procuram influenciar e conquistar o poder, tenham existido em toda a parte (...).

A organização racional da empresa, ligada às previsões de um mercado regular e não às ocasiões irracionais ou políticas especulativas, não é a única particularidade do capitalismo ocidental. Ela não teria sido possível sem dois fatores importantes: *a separação da esfera doméstica* (*Haushalt*) e da empresa (*Betrieb*), que domina toda a vida econômica moderna, a *contabilidade* ra-

cional, que lhe está intimamente ligada. Em outros lugares encontramos igualmente a separação no espaço da moradia e da oficina (ou do negócio) – exemplos: o bazar oriental e os *ergasteria* de algumas civilizações. Da mesma forma, no Levante, no Extremo Oriente, na Antigüidade, houve associações capitalistas com sua contabilidade independente. Mas, em comparação com a moderna independência das empresas, trata-se apenas de modestas tentativas (M. Weber. *Ibid.*, p. 18-19.

A cidade

Nem as "cidades", no sentido econômico do termo, nem as fortalezas, cujos habitantes estavam subordinados a estruturas político-administrativas excepcionais, constituíam necessariamente "comunas". A comunidade urbana, no pleno sentido do termo, só apareceu como fenômeno em grande escala no Ocidente. Pode-se encontrar exceções em uma parte do Oriente Próximo (Síria, Fenícia, talvez Mesopotâmia), mas unicamente em certos períodos e sob a forma de esboços. Com efeito, para constituir "comunas", deviam as aglomerações possuir um caráter industrial e comercial relativamente predominante, bem como apresentar as características seguintes:

1. Fortificações;

2. Um mercado;

3. Um tribunal próprio e, ao menos parcialmente, um direito próprio;

4. Formas de associações correspondentes;

5. Uma autonomia pelo menos parcial e a autocefalia, portanto, também uma administração por poderes públicos constituídos com a participação dos cidadãos.

No passado, esses direitos eram habitualmente o privilégio de uma ordem (estamento). Segue-se daí que o traço característico da cidade, no sentido político, foi um estamento separado, portador dos privilégios da cidade: o estamento (a ordem) dos burgueses (*Bürgerstand*) (M. Weber. Economia e sociedade. *In: La Ville.* Paris, Aubier, 1982, p. 37-38).

A racionalização do direito

Dividida em etapas teóricas do desenvolvimento, a evolução geral do direito e do sistema processual conduz, da revelação carismática do direito, através de "profetas do direito", a uma criação e a uma descoberta empíricas do direito, por notáveis togados (criação do direito pela jurisprudência cautelar e pelos antecedentes judiciários), daí, à outorga do direito pelo *imperium* leigo e os poderes teocráticos e, enfim, a uma elaboração sistemática e especializada do direito com base em uma jurisdição que se desenvolve graças a uma formação literária e formalmente lógica como obra de sábios (os juristas profissionais). As qualidades formais do direito evoluíram assim no quadro do sistema processual primitivo a partir de uma combinação de um formalismo condicionado pela magia e de uma irracionalidade condicionada pela revelação, passando eventualmente pelo desvio de uma racionalidade por finalidade de ordem material e não-formal condicionada por elementos teocráticos e patrimoniais para uma racionalização e uma sistematização lógicas crescentes, graças à especialização jurídica e deste modo – considerando-se as coisas de fora – no sentido de uma sublimação lógica e um rigor dedutivo crescentes do direito e, enfim, no sentido de uma racional crescente dos processos (M. Weber. *Sociologia do direito*. Paris, PUF, 1986, p. 221 e 222).

Qual o sentido exato dessa racionalização? A idéia segundo a qual a razão governa as sociedades modernas é uma idéia corrente no século XIX. O princípio geral é que o conjunto das atividades sociais se liberta do domínio da tradição ou do sagrado para se definir em função de uma lógica própria onde imperam a eficiência e o cálculo. Mas, ao invés de inferir daí uma razão, a prudência metodológica exige que se realize um exame específico das noções de racionalidade, noções que veiculam uma multiplicidade de sentidos.

A primeira noção, a de racionalidade, tem por base a idéia de cálculo e de eficiência. A introdução da contabilidade, das técnicas

administrativas na atividade econômica (comércio ou indústria) significa que os critérios de escolha são fixados em função de métodos precisos e abstratos. Neste sentido, a razão se emancipa do julgamento. Quanto à racionalização das atividades, esta supõe a autonomização e a especialização das funções sociais. Para que a ciência, a economia ou a esfera cultural possam introduzir processos rigorosos no modo de gestão, urge que elas se libertem dos controles religiosos para seguirem a sua lógica própria. A emergência de uma ciência racional, positiva e empírica supõe, deste modo, que esta última se emancipe da teologia e da filosofia. Para que a empresa se empenhe em uma gestão metódica de suas atividades, da mesma forma também terá que separar-se completamente da comunidade doméstica.

A universalização e a formalização das relações sociais constituem outra condição da racionalização. A passagem de uma economia e de um direito tradicionais para uma economia e um direito modernos implica uma "universalização" bem como uma "despersonalização das relações sociais". Na gestão racional do trabalho da empresa capitalista, as relações formais e impessoais entre o capitalista e o assalariado substituem as relações homem a homem do trabalho artesanal. Um direito sistemático, universal e formal toma o lugar dos costumes locais e das relações de fidelidade pessoal das sociedades pré-capitalistas. Observe-se, aliás, que, assim como o precedente, o tema da objetivação dos vínculos sociais não é criação de Weber. Quer se trate de Marx, de Tönnies ou de Simmel, todos os sociólogos alemães se mostram impressionados por esta reificação do social que acompanha o desenvolvimento da economia de mercado. Para conceituar este fenômeno e pôr em evidência o seu caráter dinâmico, Weber utiliza os termos comunitarização (de *comunitário*) e socialização (de *social*) (Texto 62).

Texto 62

WEBER – "Comunitarização e socialização"

Damos o nome de "comunitarização" (*Vergemeinschaftung*) a uma relação social quando, e enquanto, a disposição da atividade social se funda no caso particular em média ou no tipo puro — sobre o sentimento subjetivo (tradicional ou afetivo) dos participantes de *pertencer a uma mesma comunidade* (*Zusammengehôrigkeit*). Damos o nome de "socialização" (*Vergesellschaftung*) a uma relação social quando, e enquanto, a disposição da atividade social se baseia sobre um *compromisso* (*Ausgleich*) de interesses motivado racionalmente (por valor ou finalidade) ou sobre uma *coordenação* (*Verbindung*) de interesses motivada da mesma maneira. De modo particular, a socialização pode (não só, porém) fundar-se tipicamente sobre um *acordo* (*Vereinbarung*) racional por mútuo compromisso (*gegenseitige Zusage*). Nessas circunstâncias, a atividade societarizada se orienta, no caso racional:

a) De maneira racional tendo um valor em vista (razão axiológica), segundo a crença em sua própria obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*);

b) De maneira racional tendo em vista um fim (razão teleológica), por antecipação da lealdade do *parceiro*.

1. Nossa terminologia recorda a distinção que F. Tönnies estabeleceu na sua obra fundamental *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Todavia, Tönnies logo lhe acrescentou, para fins que lhe são próprios, um conteúdo muito mais específico que não é útil para nossos próprios fins. Os tipos mais puros da *socialização* são:

a) A *troca* (*Tausch*) rigorosamente racional e com um fim em vista, na base de um livre acordo sobre o mercado – compromisso atual entre os interessados, ao mesmo tempo opostos e complementares;

b) A *simples associação com um fim determinado* (*Zweckverein*) estabelecida por livre acordo, por um acordo no tocante a uma atividade contínua que, por sua intenção e também por seus meios, é instituída simplesmente em vista da busca de interesses materiais (econômicos ou outros) dos membros;

c) A associação com base em *convicções* (*Gesinnungsverein*) motivada racionalmente por um valor, tal como a seita racional, na medida em que esta se desvia da preocupação por interesses afetivos ou emocionais e só procura servir a "causa" (coisa que na verdade só se encontra sob a forma de tipo totalmente puro em casos muito particulares).

2. Uma *comunitarização* pode ter como base qualquer espécie de fundamento afetivo emocional ou ainda tradicional, por exemplo uma comunidade espiritual de irmãos, uma relação erótica, uma relação fundada na piedade, uma comunidade "nacional" ou então um grupo unido pela camaradagem. A comunidade familiar constitui o seu tipo mais fácil de encontrar. No entanto, quase sempre as relações sociais têm *em parte* o caráter de uma comunitarização e *em parte* o de uma socialização (M. Weber. *Economia e sociedade*, *op. cit.*, p. 41).

Weber utiliza a bela fórmula "desencantamento do mundo", que tomou de Schiller, para designar este processo de racionalização e para traduzir ao mesmo tempo o banimento dos mais sublimes valores supremos da vida pública. Estes não encontram mais refúgio nos dias de hoje a não ser no reino transcendente da vida mística ou nos pequenos círculos comunitários que reproduzem ainda "algo que poderia corresponder ao *pneuma* profético que abrasava outrora as grandes comunidades e lhes dava coesão" (*O sábio e o político*). Falando claramente, Weber não deseja nem lamenta essa racionalização. Observa simplesmente um nivelamento dos valores e uma homogeneização dos indivíduos; descreve um mundo que atrofia o senso místico do sublime para melhor hi-

pertrofiar a razão. Este movimento não permite pressagiar apesar disso a morte da religião. Weber constata uma autonomização crescente da esfera e da experiência religiosa em correlação com o desenvolvimento do espírito científico moderno. Isto se traduz por um declínio conjunto do apologetismo nos crentes e do gosto pela polêmica anti-religiosa nos não-crentes.

2.3. A burocracia

Max Weber percebe outra manifestação do desencantamento do mundo na maneira como se organiza a sociedade humana. É, assim, um dos primeiros sociólogos que compreenderam a importância do fenômeno burocrático nas sociedades modernas. Para ele, a administração burocrática representa o tipo puro da dominação "legal-racional" (Texto 63). Chega a ser mesmo, pelas razões abaixo, a forma de organização mais justa e mais eficaz:

– O poder aqui se funda sobre a "competência", e não sobre o costume ou a força;

– O funcionamento burocrático se inscreve no quadro de uma regulamentação impessoal. Neste caso, não pode haver arbitrariedade, clientelismo ou decisões não fundadas sobre o direito. Poder.

– A execução das tarefas se divide em funções especializadas com diretrizes metodicamente definidas.

– A carreira é regulada por critérios objetivos: antigüidade, qualificação etc.

Weber sabe, pertinentemente, que o modo de organização burocrática não é específico, nem do Ocidente (basta lembrar a burocracia indiana e chinesa), nem da administração pública. A burocracia é "igualmente aplicável – e historicamente demonstrável – às empresas econômicas com fins lucrativos, às associações de caridade, ou mesmo a qualquer outra empresa com fins privados, ideais e materiais" e Weber cita como exemplos de administração

burocrática as grandes empresas capitalistas, os partidos políticos e até algumas ordens religiosas. A concepção weberiana da burocracia corresponde, portanto, a uma forma de gestão que se estende a todas as formas de organização moderna e que integra a dimensão da racionalização das tarefas (o taylorismo) tal como começa a ser praticada no início do século XX.

Texto 63

WEBER – Dominação legal e burocracia

O tipo mais puro de dominação legal é a dominação por meio da *direção administrativa burocrática*. Somente o chefe do grupo ocupa a posição de detentor do poder, ou em virtude de uma apropriação ou em virtude de uma eleição ou de um sucessor designado. Mas as suas atribuições de detentor do poder como tais constituem "competências" legais. A totalidade da direção administrativa se compõe, no tipo mais puro, de *funcionários individuais* (Einzelbeamte) (monocracia, o contrário da "colegialidade" de que falaremos mais tarde) que:

1) Pessoalmente livres, só obedecem aos deveres objetivos da função;

2) Em uma *hierarquia* da função solidamente estabelecida;

3) Com *competências* funcionais firmemente estabelecidas;

4) Em virtude de um contrato, portanto (em princípio), com base em uma seleção aberta (*frei*) segundo:

5) A *qualificação profissional*: no caso mais racional, são nomeados (não eleitos) conforme uma qualificação profissional revelada pelo exame, atestada pelo diploma;

6) Recebem emolumentos fixos em espécie, a maioria com direito à aposentadoria, conforme o caso (em particular nas empresas privadas) rescindíveis pelos patrões, mas sempre rescindíveis pelos funcionários; esses emolumentos são, antes de tudo, escalonados segundo o grau hierárquico e ao mesmo tempo segundo as responsabilidades assumidas, no final das contas se-

gundo o princípio da "conformidade com o grau" (*Standesgemäbheit*) (cap. IV);

7) Tratam a sua função como a única ou principal profissão;

8) Vislumbram abrir-se diante de si uma carreira, uma "promoção" segundo a antigüidade ou segundo as prestações de serviço, ou ainda segundo as duas coisas, promoção na dependência da avaliação dos superiores;

9) Trabalham totalmente "separados dos meios administrativos" e sem apropriação dos seus empregos;

10) Acham-se submetidos a uma disciplina estrita e homogênea da função e a um controle.

Em princípio, esta organização é igualmente aplicável – e também historicamente demonstrável (aproximando-se mais ou menos do tipo puro) – às empresas econômicas com fins lucrativos, às associações caritativas ou a qualquer outra empresa com fins privados ideais ou materiais (M. Weber. *Economia e sociedade*, *op. cit.*, p. 226).

Depois de Weber, a análise do poder burocrático se tornou um dos grandes temas da sociologia política e da sociologia das organizações. Mas a orientação das pesquisas logo se distanciou do ponto de vista weberiano. Sob o impulso de trabalhos fundadores de sociólogos americanos (como Merton, Gouldner...), a pesquisa se debruçou sobre o exame do funcionamento interno das organizações burocráticas. Ela então envidou sobretudo esforços para pôr à mostra as contradições, os efeitos perversos, as disfunções e outras "irracionalidades" próprias deste tipo de sistema.

2.4. Estado e política

O processo de desencantamento do mundo, apontado por Max Weber, está ainda atuando em um terreno que apaixona particularmente o sociólogo alemão: o terreno político. Neste campo parti-

cular, Weber enumera dois tipos de organização: as estruturas de caráter diretivo por cujo intermédio se exerce diretamente o poder (o Estado) e aquelas que procuram apenas influenciar a direção política (os partidos políticos e a imprensa).

Historicamente, o Estado surge no movimento global de racionalização das sociedades modernas ocidentais. Dotado de um direito racional, de um tesouro público (não de uma fortuna própria do soberano), de uma organização burocrática que aliena os empregados não a um empregador pessoal mas a um organismo jurídico impessoal..., o Estado se distingue de outras unidades políticas como o clã ou a cidade. Enquanto no seio destes últimos as pessoas privadas podiam usar de violência física contra crianças, escravos etc., o Estado reivindica com sucesso o monopólio da legítima violência física (Texto 64). E administra essa legitimidade graças às eleições e ao trabalho da administração. Weber constata, além disso, que os modos de dominação tradicionais e legais caracterizam geralmente regimes estáveis. Quanto ao carisma, surge em sociedades em via de transformação e na maioria dos casos em situações revolucionárias. Mas a dominação carismática não é nunca perene. Muitas vezes a "rotinização do carisma" não demora a se impor, e isto significa que a institucionalização da dominação vai desembocar em um regime tradicional ou legal.

Texto 64

WEBER – Política e Estado

O que entendemos por política? O conceito é extraordinariamente amplo e abrange todas as espécies de atividade diretiva (*leitende*) autônoma. Fala-se da política de divisas de um banco, da política de empréstimos do *Reichsbank*, da política de um sindicato no decurso de uma greve; pode-se também falar da política educacional de um município da zona urbana ou rural, da política de um comitê diretor de uma associação, e, enfim, da polí-

tica de uma mulher habilidosa que procura governar seu marido. Não daremos, é claro, um significado tão amplo ao conceito que servirá de base às reflexões que faremos esta noite. Entenderemos unicamente por política a direção do grupo político que chamamos hoje de "Estado", ou a influência que se exerce sobre essa direção.

Mas o que vem a ser, então, um grupo "político" do ponto de vista do sociólogo? O que é um Estado? Este tampouco se deixa definir sociologicamente pelo conteúdo daquilo que faz. Não há, com efeito, quase nenhuma tarefa da qual não se tenha ocupado um dia um grupo político qualquer; por outro lado não há tampouco tarefas das quais se possa dizer que tenham desde sempre, ao menos *exclusivamente*, pertencido propriamente aos grupos políticos que hoje denominamos Estados ou que tenham sido historicamente os precursores do Estado moderno. Este não se deixa definir sociologicamente a não ser pelo *meio* específico que lhe é próprio, assim como a todo outro grupo político, a saber, a violência física.

"Todo Estado se funda sobre a força" – dizia um dia Trotski em Brest-Litovsk. É verdade, com efeito. Se apenas houvessem estruturas sociais em que estivesse totalmente ausente a violência, o conceito de Estado teria então desaparecido e subsistiria somente aquilo que se denomina, no sentido próprio do termo, a "anarquia". A violência não é, evidentemente, o único meio normal do Estado – fora de dúvida – mas é o seu meio específico. Nos dias de hoje, a relação entre Estado e violência é sobremodo particularmente íntima. Em todas as épocas os grupos políticos mais diversos – a começar pelos grupos de parentesco – todos eles tiveram a violência física como o meio normal do poder. Ao contrário, deve-se conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, nos limites de um território determinado – sendo a noção de território uma de suas características –, reivindica com sucesso por sua própria conta *o monopólio da violência física legítima*. O elemento com efeito próprio da nossa época é que ela não concede a todos os outros grupos, ou aos indivíduos, o direito de recorrer à violência a não ser na medida em que o Estado o tolera: este é então considerado a única fonte do

"direito" à violência. Por conseguinte, entenderemos por política o conjunto dos esforços feitos em vista de participar no poder ou influenciar a divisão do poder, quer entre os Estados, quer entre os diversos grupos dentro de um mesmo Estado (M. Weber. *O sábio e o político*. Paris, Plon, UGE 10/18, 1959, p. 99-101).

Quanto aos partidos políticos, surgem na encruzilhada de um duplo fenômeno histórico: a ampliação da competição eleitoral (desenvolvimento do parlamentarismo) e a extensão do corpo de eleitores. Com esta abertura por cima e por baixo, fica possível comparar a atividade política a uma empresa que atua num mercado competitivo. Isto não impede que os partidos políticos escapem ao processo de burocratização. Nascidos da e para a democratização, esses aparelhos logo se estruturam em organizações hierarquizadas e clivadas. Tendo em vista aquilo que Roberto Michels denomina a lei férrea das oligarquias (Texto 65), os interesses dos dirigentes se afastam dos interesses de massa que o partido deve representar. Assim, aliás, como Weber pode constatar no seio do Partido Socialista Alemão (SPD: Sozialistische Partei Deutschland), os partidos políticos reproduzem, no próprio interior, uma oposição dominantes/dominados.

Texto 65

MICHELS – A lei férrea dos partidos políticos

Quando os líderes, quer sejam de origem burguesa ou operária, estão, na qualidade de funcionários, ligados ao próprio organismo do partido, seu interesse econômico coincide, regra geral, com o interesse deste. Mas com isto só fica eliminado um aspecto do perigo. O outro aspecto, mais grave por ser mais geral e inevitável, reside na oposição declarada entre a massa dos adeptos e o grupo dos líderes, à medida que o partido cresce.

O partido, enquanto formação exterior, mecanismo, máquina, não se identifica necessariamente com o conjunto dos membros inscritos, e menos ainda com a classe. Tornando-se um fim em si mesmo, dando-se metas e interesses próprios, vai aos poucos separando-se da classe que representa. Em um partido os interesses das massas organizadas que o compõem estão longe de coincidir com aqueles da burocracia que o personifica.

O interesse, sempre conservador, do corpo dos funcionários pode exigir em certas situações políticas uma política defensiva, ou até regressiva, quando os interesses da classe operária exigiriam uma política audaciosa e agressiva. Em outros casos, muito raros na verdade, pode acontecer o contrário.

Ora, é lei social inelutável que todo órgão da coletividade, oriundo da divisão do trabalho, cria para si, assim que se consolida, um interesse especial, um interesse que existe em si e para si. Mas não pode haver interesses especiais no seio do organismo coletivo sem que logo se encontrem em oposição ao interesse geral. Mais ainda, camadas sociais que preenchem funções diferentes tendem a isolar-se, a criar para si órgãos aptos a defender seus interesses particulares e a transformar-se finalmente em classes distintas.

Os fenômenos sociológicos, cujos traços gerais esboçamos aqui e nos capítulos precedentes, oferecem, portanto, aos ataques dos adversários da democracia, inúmeros pontos vulneráveis.

Parecem demonstrar até a evidência que a sociedade não pode subsistir sem uma classe "dominante", que esta é a condição necessária daquela e que a classe dirigente, embora sujeita na sua composição a uma freqüente renovação parcial, não constitui, apesar disso, o único fator cuja ação se mostra suficientemente duradoura na história do desenvolvimento humano.

Conforme esta concepção, o governo ou, caso se prefira, o Estado não poderia ser outra coisa senão a organização de uma minoria. E esta minoria impõe ao resto da sociedade a "ordem jurídica", a qual aparece como uma justificação, uma legalização da exploração a que submete a massa dos hilotas, em vez de ser a emanação da representação da maioria (R. Michels. *Les partis politiques* [1911]. Paris, Flammarion, 1971, p. 289-290).

Mas, no fundo, o que vem a ser a política? Para Weber, política é "o conjunto dos esforços realizados em vista de participar no poder ou influenciar a divisão do poder, seja entre os Estados, seja entre os diversos grupos dentro de um mesmo Estado". De maneira complementar – e seguindo sempre a mente de Nietzsche – o sociólogo define a política como dominação do homem sobre o homem por todos os meios: aspirar desta ou daquela forma a exercer um poder necessita manifestar algum tipo de força, dominar o outro ainda que pela força ou pela violência e atribuir-se alguma legitimidade, seja de que jeito for.

Na conferência realizada em Munique, em 1918, e intitulada *Politik als beruf* (isto é, "A política como profissão e/ou vocação"), Weber efetua uma distinção importante sobre a maneira de exercer atividades políticas. Viver *para* a política – observa ele – não é o mesmo que viver *da* política: as pessoas que vivem para a política não devem, em princípio, tirar vantagem alguma dessa atividade. Mas aqueles que vivem da política são profissionais. Seu número, aliás, está sempre aumentando. O aparecimento, no decorrer de um longo período, de um exército de reserva (funcionários qualificados, intelectuais...) disponível para exercer profissionalmente este tipo de atividade, a democratização e a maior autonomia da política em relação à administração são outros tantos fatores que atuam neste sentido.

O crescimento do número de indivíduos predispostos a fazer da coisa pública uma profissão não pré-julga em nada aquilo que Weber considera, pessoalmente, como as qualidades de todo homem político. Weber enumera três: paixão, responsabilidade e golpe de vista. O debate sobre a responsabilidade do político, esboçado aqui pelo sociólogo alemão, constitui mais que nunca um tema atual. Weber gostava de abordá-lo a partir de uma dupla interpretação do termo "moral": moral pura (a ação obedece aos princípios e subordina todo o resto) ou moral concreta (a ação leva em conta as realidades da vida). Esta oposição corresponde, na linguagem weberiana, à dicotomia ética da convicção/ética da responsabilidade.

Pode-se, para ilustrar o alcance desta dualidade, fazer uma referência à ação dos pacifistas que, por convicção, recusam todo compromisso contra a paz. Em nome do seu princípio, eles produzem às vezes efeitos perversos (violência) em contradição com o fim perseguido na ação. Ao contrário, a pessoa que age em nome de uma ética da responsabilidade não leva somente em conta um fim almejado. Não somente reconhece a pluralidade conflitiva dos objetivos visados, mas integra fins, meios, conseqüências e situação em seus critérios de decisão prática. Para Weber, o político deve privilegiar esta segunda forma de moral, mas nem por isso deveria faltar contra sua convicção, inspiração indispensável à sua atividade. Esta famosa distinção (que também se aplica aos domínios econômico, religioso e social...) situa-se mais na ordem da complementaridade do que da oposição pura e simples.

3. Economia e religião

Economia e religião constituem os dois temas que maior preocupação despertaram em Max Weber. A expressão deste duplo interesse assumiu particularmente a forma de um ensaio, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905), que até hoje representa um dos maiores clássicos da sociologia.

3.1. As religiões mundiais

O ensaio sobre o protestantismo se inscreve em um vasto programa que leva Weber a redigir, entre 1904 e 1918, numerosos artigos de sociologia das religiões (publicados no *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik* e reunidos hoje nas *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*). Para melhor discernir a singularidade do Ocidente cristão, Weber estudou, assim, as grandes religiões mundiais: confucionismo, hinduísmo, budismo, cristianismo, judaísmo e islamismo (Texto 66).

Texto 66

WEBER – As grandes religiões mundiais

O confucionismo era a ética social de homens que viviam de rendas, donos de uma cultura literária impregnada de racionalismo. Aquele que não pertencesse a este estrato *culto* era como um zero à esquerda. A ética social religiosa (ou, caso se prefira, irreligiosa) desse estrato influenciou o modo de vida chinês, superando de longe esse mesmo estrato.

Ao contrário, o antigo hinduísmo foi veiculado por uma casta hereditária de letrados, sem nenhuma outra obrigação, e exercendo o papel de pastores ritualistas junto aos indivíduos e às comunidades. Esta casta, que representava o centro fixo em cujo redor se articulava a estrutura das diversas ordens, marcava assim o sistema social com seu caráter particular. Somente os brâmanes, com uma *formação* védica, constituíam, como representantes da tradição, a verdadeira ordem religiosa. Só mais tarde surge ao lado deles uma classe concorrente de ascetas não-brâmanes. Mais tarde ainda, durante a Idade Média indiana, surge no seio do hinduísmo a fervorosa religiosidade sacramental do Salvador, difundida nas camadas inferiores animadas por mistagogos plebeus.

O budismo foi propagado por monges mendicantes e itinerantes, resolutamente contemplativos e desprezadores do mundo. Somente eles eram membros da comunidade, no pleno sentido da palavra, enquanto todos os outros eram leigos, gente inferior no sentido religioso; objetos, e de modo algum sujeitos da religiosidade.

Nos seus primórdios, o Islã era a religião dos guerreiros conquistadores, uma ordem de cavaleiros cruzados, disciplinados, dispensados, porém, do ascetismo sexual dos seus homólogos cristãos do tempo das cruzadas. Todavia, na Idade Média islâmica, o sufismo contemplativo e místico representou um papel pelo menos tão importante sob a liderança de técnicos plebeus do estado orgiástico. Pela mesma analogia, as confra-

rias da pequena burguesia surgiram do sofismo de modo parecido com as Ordens terceiras dos cristãos, mas com um desenvolvimento mais universal.

A partir do exílio, o judaísmo era a religião de um "povo de párias" burgueses – veremos oportunamente a significação exata deste termo. Durante a Idade Média, o judaísmo passou a ser dirigido por uma camada de intelectuais com formação literária e ritualista particular. Essa camada representava uma *intelligentsia* de pequenos-burgueses racionalistas em constante proletarização.

O cristianismo, enfim, começou sua carreira como doutrina de artesãos itinerantes. Em todos os períodos de sua expansão exterior e interior, tanto na Antigüidade como na Idade Média e nos tempos do puritanismo, foi uma religião especificamente urbana e antes de tudo burguesa. A cidade ocidental, única entre todas as outras cidades – e a burguesia, sob a forma particular que encontrou só no Ocidente – foi o palco principal do cristianismo. Isto vale tanto para a piedade pneumática da comunidade antiga como também para as ordens mendicantes da Alta Idade Média e para as seitas da Reforma até o pietismo e o metodismo (M. Weber. A moral econômica das grandes religiões. *In: Archives de sociologie des religions*, n. 9, jan.-jun./1960, p. 9).

Weber não se mostra, na verdade, preocupado em melhorar o conhecimento das religiões por si mesmas. O que lhe interessa bem mais é a relação que essas religiões mantêm com o resto do mundo e as influências destas últimas sobre as práticas econômicas. O confucionismo, por exemplo, motiva seus discípulos a reconhecer e respeitar o mundo terrestre tal qual é. Essa religião se torna, em assim fazendo, um obstáculo ao capitalismo. Nos EUA do início do século XX, sociedade multiétnica, Weber constata que a pertença às seitas protestantes puritanas produz um efeito contrário: na medida em que fornece um certificado de qualificação ética e concede um atestado de moralidade nos negócios, a integração

nas redes sectárias facilita as trocas e o sucesso econômico. Numa palavra, o tipo de relação com o mundo, valorizado por uma dada religião, tem implicações diretas nas práticas econômicas. Em seu ensaio *Teoria da ação comunicativa* (1981), Jürgen Habermas propõe uma classificação, tendo em vista esse critério preciso, das diferentes religiões estudadas por Weber:

Quadro 3

Estratégias conceituais Avaliação do mundo no seu todo	Teocêntrica	Cosmocêntrica
Afirmação do mundo		Confucionismo Taoísmo
Negação do mundo	Judaísmo Cristianismo	Budismo Hinduísmo

Neste conjunto, o judaísmo não pode reivindicar, propriamente falando, o título de religião mundial. Ele jamais congregou, com efeito, tantos adeptos como o confucionismo, o hinduísmo ou ainda o cristianismo e o Islã. Weber lhe consagra no entanto um interesse particular. E esse viés não é inocente. Na opinião de Weber, com efeito, as profecias do judaísmo antigo marcam uma verdadeira ruptura na história das religiões:

> A importância do desenvolvimento religioso do judaísmo para a história mundial se funda, antes de tudo, na criação do Antigo Testamento. Pois um dos aportes espirituais mais importantes da missão paulina foi ter preservado este livro sagrado dos judeus e tê-lo transmitido ao cristianismo como livro sagrado. [...] Sem a adoção do Antigo Testamento como livro sagrado pela cristandade, sem dúvida teria havido no solo do helenismo seitas "pneumáticas" e comunidades que celebrariam os mistérios do *Kyrios Christos*,

> mas em caso algum uma Igreja cristã nem uma ética cristã da vida cotidiana, porque estas não teriam tido então fundamento algum (Max Weber. *Le judaïsme antique*, 1970).

As profecias do judaísmo antigo constituem, de certo modo, o ponto de partida do "desencantamento do mundo" e vão chegar com o calvinismo, depois de muitos meandros históricos, a recusar todos os meios mágicos como outras tantas superstições e sacrilégios incapazes de garantir a salvação dos indivíduos. Por essa razão, o judaísmo teve também a sua parte na transformação dos hábitos econômicos.

3.2. A ética protestante e o espírito do capitalismo

Mas a pesquisa de sociologia religiosa que assumiu hoje um valor quase paradigmático é inegavelmente aquela que Weber realiza no intuito de mostrar e explicar o papel determinante da ética protestante na gênese do capitalismo moderno. Ao efetuar o seu estudo, Weber parte de uma constatação bastante banal em sua época: o capitalismo moderno surge no século XVI nos países do Ocidente e principalmente nos países e meios de confissão protestante. Weber verifica também, no final do século XIX, que, nas regiões da Alemanha onde vivem lado a lado católicos e protestantes, estes últimos detêm, na maioria, as rédeas do poder industrial e comercial (Texto 67).

Na época em que Weber escreve, esta dupla congruência parece evidente. A explicitação dessa relação não constitui, porém, o objeto de uma demonstração bem assentada. Enveredando por esse caminho de pesquisa, Weber procura explicar não só o nexo entre ética puritana e espírito do capitalismo mas, de modo muito mais geral, o processo de racionalização que, no Ocidente, transforma campos tão diferentes como os da arte, da política, da ciência ou ainda do direito.

Texto 67

WEBER – Confissão e estratificação social

Se consultarmos as estatísticas profissionais de um país onde coexistem diversas confissões religiosas, constataremos com uma freqüência notável um fato que provocou mais de uma vez vivas discussões na imprensa, na literatura e nos congressos católicos na Alemanha: que os chefes de empresa e os detentores de capitais, bem como os representantes das camadas superiores qualificadas da mão-de-obra e, mais ainda, o pessoal técnico e comercial com nível superior de escolaridade das empresas modernas, são na grande maioria protestantes. Isto sem dúvida é verdadeiro onde a diferença de religião coincide com uma nacionalidade diferente, portanto, com uma diferença de nível cultural, como é o caso no leste da Alemanha entre alemães e poloneses; mas o mesmo fenômeno surge nos dados das estatísticas confessionais, em quase toda a parte onde o capitalismo teve, na época de sua expansão, as mãos livres para modificar, segundo suas necessidades, a estratificação da população e determinar sua estrutura profissional. E o fato se percebe ainda com mais nitidez onde o capitalismo teve mais liberdade. É verdade que se pode, em parte, explicar por circunstâncias históricas esta participação relativamente mais forte dos protestantes na posse do capital, na direção e nos empregos superiores nas grandes empresas industriais e comerciais modernas. Essas circunstâncias remontam a um passado muito longínquo e mostram a pertença confessional não como a causa primeira das condições econômicas, mas acima de tudo, em certa medida, como sua *conseqüência*. Participar nessas funções econômicas pressupõe, por um lado, a posse de capitais e, por outro lado, uma educação cara, em geral as duas coisas ao mesmo tempo – o que se acha ligado, ainda hoje, a um certo bem-estar material. Muitas regiões do Reich, as mais ricas e as mais desenvolvidas economicamente, as mais favorecidas por sua situação ou seus recursos naturais, em particular a maioria das cidades ricas, haviam passado para o protestantismo no século XVI. Este fato tem repercussões até os dias de hoje e favorece os protestantes na luta pela existência econômi-

ca. Apresenta-se então a questão histórica: por que as regiões economicamente mais avançadas se mostravam ao mesmo tempo particularmente mais favoráveis a uma revolução na Igreja? A resposta é muito menos simples do que se poderia pensar (M. Weber. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 31-33).

Se o capitalismo não surgiu mais cedo, é porque o catolicismo erguia barreiras a essa possibilidade. Nessa religião, a salvação passa, com efeito, pela fidelidade exclusiva à Igreja e não por uma intensa atividade aqui neste mundo. Ao contrário, observa Weber, existe uma íntima relação entre protestantismo (sob cuja etiqueta se deve colocar, além do calvinismo, o pietismo, o metodismo e outras seitas oriundas do movimento batista) e o avanço e a difusão do capitalismo. Deste modo, no século XVIII, está mais que evidente a presença dos calvinistas entre os empresários e financistas mais dinâmicos da Europa. Por que tal estado de coisas? Porque na perspectiva de Lutero o protestantismo ascético e puritano desenvolvido por Calvino encoraja um comportamento econômico peculiar. A profissão passa a ser um dever, uma vocação, uma prova da fé. Este é o sentido do termo *beruf*. Este comportamento exibe as marcas de valores como o gosto da poupança, a abstinência e a recusa do luxo, a disciplina do trabalho e a consciência profissional. Essa maneira de viver e de pensar, que exige do crente que se comporte como um monge durante toda a vida, propaga-se na Europa e nos Estados Unidos, mas só ganha a amplidão conseqüente ao cabo de duas ou três gerações.

Eis, portanto, todo um corpo de valores, de regras e de comportamentos, numa palavra, um *ethos* novo, que leva uma elite protestante a se entregar de corpo e alma, como se fosse um imperativo moral, ao trabalho e à indústria. Esta idéia particular, em virtude da qual o dever se cumpre no exercício de uma profissão, é característica da ética social da civilização capitalista. Em certo sentido, é

mesmo o seu fundamento. Mas por que o puritano queria ser econômico? Qual a motivação profunda que o anima a agir a tal ponto que se torna um capitalista? Antes de responder a esta pergunta, M. Weber se apressa, em primeiro lugar, a observar que o capitalismo não constitui uma especificidade do Ocidente moderno. Outras civilizações conheciam o fascínio do lucro, o gosto pelo comércio, formas de acumulação. A especificidade do capitalismo moderno não consiste tanto, de fato, na busca do lucro, mas sobretudo na maneira, pacífica e racional, de adquiri-lo (Texto 68).

Texto 68

WEBER – O que é uma ação capitalista?

Daremos o nome de ação econômica "capitalista" àquela que repousa sobre a esperança de lucro pela exploração das possibilidades de *troca*, isto é, sobre oportunidades (formalmente) pacíficas de lucro. A aquisição pela força (formal e real) segue suas próprias leis e não convém (mas como proibi-lo a alguém?) incluí-la na mesma categoria que a ação orientada (em última análise) para o lucro proveniente da troca. Se a aquisição capitalista é racionalmente procurada, a ação correspondente será analisada em um cálculo efetuado em termos de capital (...).

O importante para nosso conceito, o que aqui determina de maneira decisiva a ação econômica, é a tendência (*Orientierung*) *efetiva* a comparar um resultado expresso em dinheiro com um investimento avaliado em dinheiro (*Geldschätzungseinsatz*), por mais primitiva que seja esta comparação (M. Weber. *L'Ethique...*, *op. cit.*, p. 15-17).

Depois dessa esclarecedora observação, a resposta de Weber evoca os fundamentos religiosos da prática ascética dos protestantes. Na lógica da Reforma, e num ponto de vista contrário à doutrina católica, o indivíduo não se acha mais obrigado a responder por

seus atos diante de uma autoridade terrestre (a Igreja). Está sozinho diante de Deus. Herdeira, neste ponto, do dogma agostiniano da predestinação, a Reforma proclama, ainda por cima, que o ser humano tem um devir que lhe é preexistente e cuja trajetória não pode modificar, seja lá o que realize neste mundo. Como foi o próprio Deus que baixou esse decreto, somente Ele conhece os eleitos e os réprobos. Nasce assim no crente uma interrogação permanente e angustiante: qual será o seu devir *post mortem*?

Que fazer em tais condições? Suportar com fatalismo uma história já escrita ou gozar perdidamente deste mundo terrestre? Calvino pensava, de um ponto de vista contrário ao de Lutero, que a vida do cristão deve tender a um forte investimento intramundano (engajamento no mundo). Em virtude dessa doutrina, o sucesso terreno em uma atividade profissional é, antes de mais nada, um meio de dar glória a Deus (Texto 69). Mas sobretudo, visto que Deus age somente através dos seus eleitos, esse sucesso tem o valor de um sinal de eleição. Por isso, explica Weber, o trabalho, a virtude da poupança... são supervalorizados pelos protestantes, não por si mesmos, mas como um meio de confirmar, graças à prosperidade na terra, a existência de uma salvação tão almejada.

Texto 69

WEBER – Ascese e investimento intramundano

As relações entre o calvinista e seu Deus se desdobram em profunda solidão interior, a despeito do fato de que pertencer à verdadeira Igreja seja necessário para a salvação. Para se fazer uma idéia dos efeitos específicos desta atmosfera particular, basta ler o *Pilgrim's progress* de Bunyan, de longe, o livro mais lido de toda a literatura puritana. Aí vemos "Cristão" tomando consciência de viver na "cidade de perdição" e ouvindo o chamado para empreender a peregrinação rumo à cidade celeste. A mulher e os filhos querem retê-lo, mas ele, enfiando os dedos nos ouvidos, exclama: "Life, eternal life!" e parte através dos campos. (...)

> Como é que esta tendência a liberar interiormente o indivíduo, prisioneiro dos laços apertados deste mundo, foi capaz de aliar-se à superioridade indubitável do calvinismo em matéria de organização social? Por estranho que pareça, ela é a conseqüência da forma específica que o amor cristão ao próximo acaba assumindo sob a pressão do isolamento interior em que a fé calvinista colocava o indivíduo. Antes de mais nada, daí decorre dogmaticamente. O mundo existe para servir à glória de Deus, e só. O eleito cristão se acha na terra para aumentar, na medida dos seus meios, a glória de Deus neste mundo cumprindo os mandamentos divinos, e só para isto. Mas Deus quer a eficiência social do cristão, pois seu desejo é que a vida social seja conforme a seus mandamentos e seja organizada para este fim. A atividade social do calvinista se desenrola puramente *in majorem Dei gloriam* (M. Weber. *Ibid.*, p. 125-126 e 128).

Uma leitura apressada de *A ética* consistiria em atribuir a Weber uma tese idealista, contraponto implícito à concepção materialista da história: a tese de um capitalismo, filho da moral protestante. É verdade que, contra as leituras marxistas, Weber se esforça claramente para mostrar que as idéias podem desempenhar um papel motor na história e vir a ser forças sociais eficazes. Mas na realidade a sua posição é mais matizada. Seu intuito não consiste em negar a força de elementos materiais, econômicos, técnicos..., que contribuíram para a expansão do capitalismo. Weber contenta-se em isolar um fator cultural e sublinhar a sua eficácia própria. O ascetismo não foi portanto, em seu ponto de vista, mais que um fator permissivo entre todos aqueles que atuaram em favor do desenvolvimento do capitalismo. Uma vez implantado, este sistema socioeconômico foi ganhando terreno independentemente da ética puritana. Melhor ainda, tornou-se uma espécie de golilha que comanda e direciona, em grande parte, nossas práticas cotidianas. Em *A ética*, Weber resume

em uma breve fórmula esta intuição: "O puritano queria ser um trabalhador aplicado, e nós temos que o ser também".

Muitos pesquisadores têm regularmente contestado essa tese weberiana (cf. Balizas 29 e 30). Ernst Troeltsch, por exemplo, matiza as teses weberianas distinguindo duas épocas bem diferentes no desenvolvimento do protestantismo. Também o debate travado por Werner Sombart ilustra perfeitamente o teor daquilo que se convencionou denominar hoje a controvérsia pós-weberiana. Sombart registra e critica simultaneamente a contribuição de Weber. Para este economista alemão, o puritanismo não teria tido mais que uma influência menor sobre o desenvolvimento do capitalismo, ao contrário exato de duas outras religiões: o catolicismo e, sobretudo, o judaísmo. Insiste Sombart sobre o papel da moral tomista (que valoriza a racionalização da vida) e sobre a prioridade cronológica do judaísmo na emergência do espírito capitalista. O judaísmo procede, a seu ver, de uma racionalização das práticas econômicas em vista da especulação, práticas que teriam sido pelo menos determinantes na emergência do capitalismo.

3.3. Igreja, religião e caminhos da salvação

Weber nos convida não só ao estudo do protestantismo, mas também a uma exploração sistemática do fato religioso. Caso se queira seguir o itinerário de sua reflexão neste domínio, convém, sob o risco da repetição, lembrar que para ele dominação e representação (crença na legitimidade da dominação) constituem o fundamento último de toda relação social. A atividade política o ilustra de maneira pertinente. O mesmo se dá com a religião, conjunto das representações que justificam a ação, a organização e a posição social dos indivíduos. Tal como os outros tipos de atividade, a religião permite ordenar, dar coerência e justificar o mundo que nos cerca. À semelhança do Estado, Weber define a Igreja como "uma

Baliza 29

A controvérsia pós-weberiana

O trabalho de Weber sobre as condições da gênese do capitalismo moderno suscitou muitas críticas e comentários. A fim de recenseá-las, P. Besnard publicou, em 1970, um livro – *Protestantismo e capitalismo*, A. Colin – inteiramente consagrado à controvérsia que se seguiu, durante longos anos, à publicação de *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* As posições que ele enumera são extremamente variadas. Podem ordenar-se segundo um leque temático do qual vamos reter aqui apenas alguns pontos fortes. Alguns primeiramente contestaram a solidez da correlação entre afiliação religiosa e opção profissional, correlação estabelecida por M. Offenbacher, aluno de Max Weber, e que este último usa como base para introduzir seu estudo. Aos olhos de K. Samuelsson, por exemplo, a relação entre capitalismo e protestantismo se deve simplesmente ao fato de que a proporção de protestantes é mais forte nas cidades alemãs que em outros lugares. Muitos autores, em segundo lugar, não deixaram de opor toda uma ladainha de contra-exemplos históricos para mostrar que a tese weberiana não podia ser verificada em todos os lugares: por exemplo, a Escócia presbiteriana não deveria, em função justamente do forte domínio calvinista, ter conhecido um crescimento capitalista mais duradouro? Um terceiro tipo de crítica procura reconhecer que o puritanismo não poderia ser considerado a condição *sine qua non* da emergência do capitalismo moderno. Weber teria, assim, superestimado o fator religioso e descurado os contextos históricos (o afluxo do ouro e a alta dos preços que sobreveio particularmente depois dos grandes descobrimentos).

R.T. Tawney chega ao ponto de inverter os termos da atribuição causal. Aduz como argumento a preexistência do capitalismo ao protestantismo e mostra que o novo ideal religioso pôde se difundir na Inglaterra por simples razões geográficas. A ilha estava situada nas rotas das novas correntes comerciais que acompanharam o deslocamento do centro de gravidade econômico do Mediterrâneo para o Mar do Norte. O espírito do capitalismo procederia, assim, não tanto do puritanismo e sim da renovação e do estímulo de práticas comerciais inéditas.

H. Lüthy explica, por sua vez, a emergência capitalista na Europa Setentrional graças à brutal recessão econômica dos países católicos, paralisia que se seguiu à crispação das sociedades ao ensejo da Contra-Reforma. A ideologia dos autos-da-fé teria, então, acarretado a fuga dos empresários liberais para os novos pólos comerciais, por outro lado mais acolhedores. A flutuação semântica que se encerra no termo "espírito do capitalismo" constitui, enfim, uma última pedra de tropeço. Para alguns autores, esse espírito é imanente a cada sociedade quando não está inscrito, ainda que em estado embrionário, na eterna natureza do ser humano. É, portanto, inútil ir à procura da gênese em um princípio religioso. Esse importuno mal-entendido sobre uma definição que Weber dá no entanto explicitamente ganha talvez a sua amplidão mais significativa com a controvérsia que este último mantém com Sombart, o qual era também prisioneiro de uma definição no mínimo extensiva daquilo que Weber denominava, de maneira muito precisa, a atividade capitalista.

Baliza 30

O alcance da tese da racionalização do mundo ocidental

Se Weber sustenta que o movimento de racionalização é uma tendência de fundo que trabalha as sociedades ocidentais modernas, não deixa também de concluir que no terreno religioso, como em outros, este processo dá origem a múltiplas contradições. No caso do direito, por exemplo, mostra Weber que duas tendências opostas combatem entre si sem tréguas: a racionalização formal (construção lógica de um corpo de regras e de conceitos jurídicos abstratos) e a racionalização material (aquela que leva em conta interesses econômicos, políticos... para vantagem de certos grupos sociais mas a expensas da coerência do corpus jurídico). Assim como o testemunham os sociólogos do direito, este "teorema da tensão" está mais do que nunca na ordem do dia (P. Lascoume. *Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit*, 1995).

Se, portanto, é ainda hoje uma referência heurística de primeira ordem, Weber se acha longe, no entanto, de gozar de unanimidade quanto ao fundo de sua tese sobre a racionalização, a saber, a radical

singularidade do desenvolvimento do Ocidente. Depois de uma nova avaliação da história longa do Oriente, o antropólogo inglês Jack Goody (*The East in the West*, 1996) sugeriu, não faz muito tempo, que se relativizem nossas concepções demasiadamente eurocentristas da história e do mundo para, enfim, reconhecer a importância do movimento pendular entre Oriente e Ocidente. "Assim, se é inegável que o Ocidente deu passos à frente, consideráveis no campo dos saberes depois do Renascimento, em parte devidos a mercados florescentes e à adaptação dos tipos móveis de imprensa a uma escrita alfabética, muitas das conquistas decisivas na economia, nas ciências e nas artes já tinham sido registradas no Oriente. Evidentemente, essas conquistas eram perfeitamente estranhas à Reforma, e aliás dificilmente relacionáveis com qualquer ideologia religiosa. No domínio científico tinha havido uma propensão constante, nos meios intelectuais e aristocráticos ligados à corte imperial, a reunir os resultados dos trabalhos e das pesquisas. D. Hawkes considera, por exemplo, as enciclopédias do período Song como uma invenção especificamente chinesa. Essas obras, *compendia* de informações sobre o mundo em geral, puderam, no entanto, variar em sua forma, seu conteúdo e seus autores ao longo de todo esse período (...). O movimento pendular que vemos esboçar-se, ao termo de nossa pesquisa, entre o Oriente e o Ocidente, invalida toda especulação cultural profunda – a descoberta de uma mentalidade "individualista" por exemplo – que implicaria uma preeminência quase permanente do Ocidente, ou a evidência de uma seqüência de acontecimentos "necessária" que caracterizaria o destino do Ocidente – da "sociedade antiga" ao "feudalismo", e assim por diante. Temos, com muito mais razão, de considerar a herança comum procedente da Idade do Bronze antes de colocar em um nível muito mais específico o problema dos fatores que permitiram ao Oriente ou ao Ocidente assumir a vanguarda, neste ou naquele domínio, nesta ou naquela época. Trata-se de uma empreitada, há de se convir, muito diferente" (J. Goody [Tradução francesa, *L'Orient en Occident*]. Paris, Seuil, 1999, p. 306-307).

comunidade humana que reivindica com sucesso o monopólio da coerção psíquica legítima, enquanto ministra ou recusa os bens da salvação". O clero é então, logicamente, para a Igreja, aquilo que o partido político é para o Estado. Ambos se acham a serviço de um

grupo dominante (a Igreja, o Estado) que tem como característica maior manipular a coerção (respectivamente psíquica e material).

Weber, como já o vimos acima, interessa-se não tanto pelas funções sociais, pela análise das crenças ou pelas liturgias, mas sobretudo pelas práticas e atitudes globais diante do mundo, suscitadas pelas doutrinas religiosas. Essa interrogação está diretamente ligada à maneira como as grandes religiões tentam resolver o problema da teodicéia. Essas religiões oferecem, com efeito, aos crentes, toda uma gama de compensações a fim de justificar as situações que ocorrem neste mundo. Essas compensações podem estar ligadas a promessas de transformação ulterior da sociedade (escatologias messiânicas), de renascimento ou ainda de redenção no além (lógica da salvação). Historicamente, há duas grandes categorias de "caminhos de salvação" opostas entre si: aquelas que são função da obra pessoal de cada indivíduo e aquelas que dependem de uma salvação exterior.

A *obra pessoal* do indivíduo, em primeiro lugar, pode assumir as formas seguintes:

– O ritualismo (execução de ritos sagrados). A prática do feiticeiro que exorciza um mal recorrendo à magia pertence a esta categoria. O método da confissão, prescrita pelas Igrejas cristãs, está ligado ao mesmo princípio.

– A prestação de serviços sociais: todas as "boas obras" destinadas a resgatar pecados devem ser enquadradas neste registro.

– O auto-aperfeiçoamento: este é o caso dos "métodos de salvação" que exigem a passagem a um segundo estado, a auto-superação ou a renúncia a si mesmo, ou ainda o controle das pulsões. O asceta "fora do mundo" que, como Santo Antão, vai para o deserto, o asceta no mundo que, como São Vicente de Paulo, se dedica inteiramente a uma causa nobre, o místico contemplativo – eis algumas figuras emblemáticas deste tipo de obra.

No caso da *salvação exterior*, o indivíduo já não deve sua salvação a si mesmo, a suas ações e a seu comportamento, mas à intervenção de uma força estranha. E Weber menciona então:

– O profetismo. Este é o caso quando um profeta ou um Deus encarnado, como Jesus Cristo, vem à terra para conseguir uma salvação universal. Como se mostra no quadro a seguir, Weber distingue dois tipos de profetismo.

Quadro 4

	Profetismo exemplar	**Profetismo de missão**
Características principais do profeta	O profeta prega o modelo de uma vida que leva à salvação, sempre contemplativa e apático-extática.	Em nome de Deus, o profeta impõe ao mundo exigências de caráter ético e muitas vezes militante e ascético.
Estrato social envolvido	Camadas intelectuais da nobreza.	Camadas burguesas em primeira instância mas também, em certos casos, nobres, camponeses ou guerreiros.
Espaço da religiosidade	Índia e China.	Irã, Oriente Próximo e Ocidente.
Concepção de(os) Deus(es)	Ser pessoal e poderoso, acessível só pela contemplação como pura existência.	Deus da criação; ser transcendente, pessoal, sujeito à ira, clemente, amoroso, exigente, juiz...
***Habitus* religioso**	O devoto é um receptáculo de Deus.	O devoto é um instrumento de Deus.

– A graça institucional. Weber utiliza este termo para designar o fato de que uma Igreja, mediante os sacramentos, se atribui a possibilidade de salvar as almas.

– A graça por predestinação: esta supõe que alguns indivíduos deverão ser salvos somente por uma eleição feita por Deus ou pelos deuses. O calvinismo é a expressão mais perfeita desta graça, mas ela pode ser também encontrada na China Imperial onde apenas uma elite de mandarins está fadada à Providência.

Explorando as condições de emergência, de difusão e as implicações dessas diferentes figuras do religioso, mostra Weber que os valores sagrados pesquisados sofreram uma forte influência da natureza dos interesses exteriores e do modo de vida dos estratos dominantes (na Índia, por exemplo, a contemplação é tipicamente o produto da ação de camadas intelectuais aristocráticos). Em contrapartida, e particularmente com a evolução da condição do sofrimento (que se torna sempre menos um sintoma de vergonha divina), com a progressiva eliminação da magia etc., os valores religiosos passam a ter conseqüências práticas sobre os comportamentos econômicos. Entre as diferentes éticas religiosas, Weber estuda mais demoradamente, como se sabe, o ascetismo intramundano (que tem no protestantismo o seu melhor representante), pois este é o único que propõe um caminho de salvação pessoal que repousa na aceitação dos valores econômicos.

Bibliografia

Esta bibliografia não apresenta todo o conjunto das referências citadas no corpo da obra. Indica apenas, de forma sistemática, os livros que serviram de base para os boxes. Apontam-se, em referências complementares, algumas obras e números de revistas que constituíram para o autor um guia precioso.

História da Sociologia

ALEXANDER, J.C. *et al. The classical tradition in sociology.* 2 vol. London, Sage, 1998.

ARON, R. *Les étapes de la pensée sociologique.* Paris, Gallimard, 1967.

BERTHELOT, J.M. *La construction de la sociologie.* Paris, PUF, 1991.

BIRNBAUM, P. & CHAZEL, F. *Théorie sociologique.* Paris, PUF, 1975.

BOTTOMORE, T. & NISBET, R. (eds.). *A history of sociological analysis.* New York, Basic Books, 1978.

BOUDON, R. & BOURRICAUD, F. *Dictionnaire critique de sociologie.* Paris, PUF, 1982.

COSER, L.A. *Masters of sociological thought. Ideas in historical and social context.* New York, Harcourt Brace Jovanovich, 2. ed., 1977.

— Les Cahiers français. *Découverte de la sociologie*, n. 247, jul.-set./1990.

CUIN, C.H. & GRESLE, F. *Histoire de la sociologie.* Paris, La Découverte, 2 t., 1992.

FREUND, J. *Philosophie et sociologie.* Cabay, Louvain-la-Neuve, Perspectives sur l'homme 6, 1984.

HAWTHORN, G. *Enlightenment and despair.* Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

HEILBRON, J. *The rise of social theory.* Cambridge, Polity Press, 1995.

HUGHES, J.H. *et al. Understanding classical sociology*. London, Sage, 1995.

JONAS, F. *Histoire de la sociologie*. Paris, Larousse, 1991.

LEPENIES W. *Geschichte der soziologie*, 4 t. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

— *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie* (1985). Paris, Ed. de la maison des sciences de l'homme, 1991.

MADGE, J. *The origins of scientific sociology*. London, Tavistock Publications, 1963.

NISBET, R. *La tradition sociologique* (1966). Paris, PUF, 1984.

SIMON, P.J. *Histoire de la sociologie*. Paris, PUF, 1991.

VALADE, B. *Introduction aux sciences sociales*. Paris, PUF, 1996.

VAN METER, K.M. *La sociologie*. Paris, Larousse, 1992.

Introdução

BLOOR, D. *Knowledge and social imagery*. London, Routledge & Kegan Paul, 1976.

BOURDIEU, P. & CHAMBOREDON, J.C. *Le Métier de sociologue*. Paris-La-Haye, Mouton, 1968.

CHALMERS, A.F. *Qu'est-ce que la science?* Paris, La Découverte, 1987.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.

KUHN, T.S. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Champs-Flammarion, 1983.

MILLS, C.W. *L'Imagination sociologique* (1959). Paris, Maspéro, 1983.

PASSERON, J.C. *Le raisonnement sociologique*. Paris, Nathan, 1991.

POPPER, K. *La logique de la découverte scientifique*. Paris, Payot, 1973.

Parte I – Capítulo 1

ARISTÓTELES. *La politique*. Paris, Vrin, 1989.

BACON, F. *Novum organum* (1620). Paris, PUF, 1986.

CHAUNU, P. *Le temps des réformes – La réforme protestante*. Bruxelles, Complexe, 1984.

DE LA BOÉTIE, E. *Discours de la servitude volontaire* (1549). Paris, Payot, 1985.

FINLEY, M.I. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris, Payot, 1976.

HOBBES, T. *Léviathan* (1650). Paris, Sirey, 1971.

LE GOFF, J. *Pour un autre Moyen Âge*. Paris, Gallimard, 1977.

MORE, T. *L'Utopie* (1516). Paris, Éd. Sociales, 1966.

PLATON. *La république*. Paris, Flammarion, 1966.

Referências complementares

BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*, 3 t. Paris, PUF/Quadrige, 1983.

CHÂTELET, F. *et al. Histoire des idées politiques*. Paris, PUF, 1982.

DENIS, H. *Histoire des idées économiques*. Paris, PUF, 1966.

GOYARD-FABRE, S. *Philosophie politique (XVIe-XXe siècles)*. Paris, PUF, 1987.

LOCKE, J. *Traité du gouvernement civil* (1728). Paris, Flammarion, 1984.

SCHUMPETER, J. *Histoire de l'analyse économique* (1954). Paris, Gallimard, 1983.

Parte I – Capítulo 2

DE BONALD, L.A. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*. Paris, Leclère, 1830.

CASSIRER, E. *La philosophie des lumières*. Paris, Fayard/Agora, 1966.

COMTE, A. *Catéchisme positiviste* (1852). Paris, Garnier.

— *Sociologie – Textes choisis*. Paris, PUF, 1957.

— *La science sociale*. Paris, Gallimard, 1972.

DE MAISTRE, J. *Considérations sur la France* (1797). Bruxelles, Complexe, 1988.

DE MONTESQUIEU, C. L'Esprit des lois (1748). *In: Oeuvres complètes*. Paris, Seuil, 1964.

DE TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique* (1835). Paris, Gallimard/Folio, 2 t., 1961.

PERROT, M. Premières mesures des faits sociaux: les débuts de la statistique criminelle en France (1780-1830). *In:* BÉDARIDA, F. *et al. Pour une histoire de la statistique*, t. 1. Insee, 1977.

ROUSSEAU, J.J. Du contrat social (1762). *In: Oeuvres politiques*. Paris, Bordas, 1973.

VICO, J.B. *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (1725). Paris, Nagel, 1986.

Referências complementares

ALTHUSSER, L. *Montesquieu, la politique et l'histoire.* Paris, PUF, 1959.

BÉNICHOUX, P. *Le temps des prophètes.* Paris, Gallimard, 1977.

COMTE, A. *Philosophie première – Cours de philosophie positive*, t. 1. Paris, Hermann, 1975.

— *Physique sociale – Cours de philosophie positive*, t. 2. Paris, Hermann, 1975.

DERATHÉ, R. *J.J. Rousseau et la science politique de son temps.* Paris, Vrin, 1979.

ROUSSEAU, J.J. Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes (1754). *In: Oeuvres politiques.* Paris, Bordas, 1973.

DE TOCQUEVILLE, A. *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856). Paris, Gallimard/Idées, 1967.

VARII AUCTORES. *Auguste Comte, qui êtes-vous?* Paris, La Manufacture, 1988.

Parte II – Capítulo 1

BERNSTEIN, E. *Les présupposés du socialisme* (1899). Paris, Seuil, 1974.

DROZ, J. *Histoire générale du socialisme*, t. 1. Paris, PUF, 1972.

DURKHEIM, É. *Le socialisme.* Paris, Alcan, 1928.

FOURIER, C. *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808). Paris, Pauvert, 1967.

HEGEL, G.W.H. *Principes de philosophie du droit* (1821). Paris, Vrin, 1986.

MARX, K. *Le manifeste communiste* (1848) (com Engels, F.). Paris, UGE, 10-18, 1962.

— *Le 18 Brumaire de L.N. Bonaparte.* Paris, Costes, 1928.

— *Oeuvres*, 3 t. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, 1968, 1982.

POLANYI, K. *La grande transformation* (1944). Paris, Gallimard, 1973.

PROUDHON, P.J. *Qu'est-ce que la propriété?* (1840). A. Lacroix, Verboeckhoven & Cie. Éd., 1867.

DE SAINT-SIMON, H. *Le nouveau christianisme.* Paris, Point-Seuil, 1969.

Referências complementares

ANSART, P. *Sociologie de Proudhon.* Paris, PUF, 1967.

— *Sociologie de Saint-Simon.* Paris, PUF, 1970.

DEBOUT, S. *L'Utopie de Charles Fourier*. Paris, Payot, 1978.

ENGELS, F. *La situation des classes laborieuses en Angleterre* (1845). Paris, Éd. Sociales, 1975.

KOLAKOWSKI, L. *Histoire du marxisme.* Paris, Fayard, 2 vol., 1987.

RUBEL, M. *Marx, critique du marxisme*. Paris, Payot, 1974.

Parte II – Capítulo 2

FAVRE, P. Gabriel Tarde et la mauvaise fortune d'un "baptême sociologique" de la science politique. *Revue Française de Sociologie*, n. XXIV-1, jan.-mar./1983.

LE BON, G. *Psychologie des foules* (1895). Paris, PUF, 1983.

PARETO, V. *Traité de sociologie générale* (1916). Genève, Droz, 1968.

PARK, R.E. "La Ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain". *In:* PARK, R. *et al. The city*. University of Chicago Press, 1925. [Trad. em: GRAFMEYER, Y. & JOSEPH, I. (eds.). *L'École de Chicago*. Paris, Aubier, 1984].

SIMMEL, G. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire* (1892). Paris, PUF, 1984.

— *Philosophie de l'argent* (1900). Paris, PUF, 1987.

— *La tragédie de la culture*. Paris, Rivages, 1988.

SPENCER, H. *Principes de sociologie* (1874-75). Paris, Alcan, 2. ed., 1891.

TARDE, G. *Les lois de l'imitation* (1890). Paris-Genève, Slatkine-ressources, 1979.

THOMAS, W. & ZNANIECKI, F. *The polish peasant in Europe and America* (1918-1921). New York, Dover Publications, 2 t., 1958 [Trad. francesa: Nathan, 1998].

TÖNNIES, F. *Communauté et société* (1887). Paris, Retz, 1977.

Referências complementares

ARON, R. *La sociologie allemande contemporaine* (1935). Paris, PUF, 1981.

BECQUEMONT, D. & MUCCHIELLI, L. *Le Cas Spencer*. Paris, PUF, 1998.

— *Berliner Journal für Soziologie* [número especial, "Georg Simmel – 100 Jahre Soziologie na der Berliner Universität"], 2, 1993.

BULMER, M. *Essays on the History of British Sociological Research*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

BUSINO, G. *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto*. Genève-Paris, Droz, 1967.

— *Critique*. "Aux sources de la sociologie", n. 445-446, jun.-jul./1984.

DONZELOT, J. *L'invention du social*. Paris, Fayard, 1984.

ELIAS, N. *Norbert Elias par lui-même*. Paris, Fayard, 1991.

LE PLAY, F. *Les ouvriers européens* (1855). Tours, Mame, 1877.

— *La réforme sociale en France* (1864). Tours, Mame, 1878.

LIEBERSOHN, H. *Fate and utopia in German sociology*, 1870-1923. Cambridge, MIT Press, 1988.

MUCCHIELLI, L. *La découverte du social*. Paris, La Découverte, 1998.

OBERSHALL, A. *Empirische Sozialforschung in Deutschland* (1848-1914). München, Verlag Karl Alber, 1997.

— *Revue Française de Sociologie*: n. XXII-3, jul.-set./1981 ("Sociologies françaises au tournant du siècle – Les concurrents du groupe durkheimien") e XXVI-2, abr.-jun./1985 ("La sociologie française dans l'entre-deux-guerres").

SAVOYE, A. & KALAORA, B. *Les inventeurs oubliés*. Paris, Champ Vallon, 1989.

SOMBART, W. *Le bourgeois* (1913). Paris, Payot, 1966.

TARDE, G. *Oeuvres*. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, Les empêcheus de tourner en rond, 1999.

TOPALOV, C. *Laboratoires du nouveau siècle*. Paris, Ed. do EHESS, 1999.

TROELTSCH, E. *Protestantisme et modernité*. Paris, Gallimard, 1991.

VALADE, B. *Pareto, la naissance d'une autre sociologie*. Paris, PUF, 1990.

VANDENBERGHE, F. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, t. 1. Paris, La Découverte, 1997.

VEBLEN, T. *Théorie de la classe de loisir* (1899). Paris, Gallimard, 1970.

WATIER, P. *Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne*. Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986.

WORMS, R. *Organisme et société*. Giard & Brière, 1896.

Parte III – Capítulo 1

BESNARD, P. La formation de l'équipe de L'Année sociologique. *Revue Française de Sociologie*, n. XX-1, jan.-mar./1979.

BOUGLÉ, C. *Essai sur le régime des castes*. Paris, Alcan, 1908.

DURKHEIM, É. *De la division du travail social* (1893). Paris, PUF, 1973.

— *L'Éducation morale* (curso dc 1902-1903). Paris, PUF, 1974.

— *Textes*. 3 vol. Paris, Éd. de Minuit, 1975.

— *Le suicide* (1897). Paris, PUF, 1983.

— *Les régles de la méthode sociologique* (1895). Paris, PUF, 1983.

— *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Paris, PUF, 1985.

DURKHEIM, É. & MAUSS, M. "De quelques formes de classification" (1903). *In:* MAUSS, M. *Essais de sociologie.* Paris, Minuit-Seuil, 1968.

HALBWACHS, M. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Alcan, 1925.

— *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* (1938). Paris, M. Rivières, 1964.

HERTZ, R. *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, PUF, 1928.

MARCEL, J.C. & SEKULIC, I. "Les durkheimiens". *Les Cahiers français*, n. 247, jul.-set./1990.

MAUSS, M. "Essai sur le don" (1923-24). *Sociologie et anthropologie.* Paris, PUR, 1960.

PROST, A. *Histoire de l'enseignement en France* (1800-1967). Paris, A. Colin, 1968.

Referências complementares

Archives de sciences sociales des religions, n. 69, 1990 [número especial "Durkheim"].

BAUDELOT, C. & ESTABLET, R. *Durkheim et le suicide.* Paris, PUF, 1984.

— *Maurice Halbwachs. Consommation et société*. Paris, PUF, 1994.

BERTHELOT, J.M. *1895 – Durkheim*. Toulouse, PUM, 1995.

BESNARD, P. L'anomie dans la biographie intellectuelle de Durkheim. *Sociologie et sociétés*, vol. XIV, n. 2, out./1982.

— *L'Anomie*. Paris, PUF, 1987.

BESNARD, P. *et al. Division du travail et lien social-Durkheim un siècle après*. Paris, PUF, 1993.

DURKHEIM, É. *Pragmatisme et sociologie*. Paris, Vrin, 1955.

— *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie* (1953). Paris, M. Rivières, 1966.

— *Éducation et sociologie* (1922). Paris, PUF, 1968.

— *L'Évolution pédagogique en France* (1938). Paris, PUF, 1969.

— *Leçons de sociologie* (1950). Paris, PUF, 1969.

— *Journal sociologique*. Paris, PUF, 1969.

— *La science sociale et l'action*. Paris, PUF, 1970.

— *Sociologie et philosophie* (1924). Paris, PUF, 1974.

FILLIOUX, J.C. *Durkheim et le socialisme*. Paris-Genève, Droz, 1971.

HIRSCHHORN, M. & COENEN-HUTHER, J. *Durkheim-Weber, vers la fin des malentendus*. Paris, L'Harmattan, 1994.

KARADY, V. Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens. *Revue Française de Sociologie*, n. XX-1, 1979.

LACROIX, B. *Durkheim et le politique*. Paris, FNSP, 1981.

LUKES, S. *É. Durkheim: his Life and Work*. Harper & Row, 1973.

MAUSS, M. *Oeuvres*. 3 vol. Paris, Ed. de Minuit, 1968-1969.

PRADÉS, J. *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris, PUF, 1987.

— *Revue Française de Sociologie*, n. XVII-2, abr.-jun./1976 ["À propos de Durkheim", XX-1, jan.-mar./1979; "Les durkheimiens", n. XXVIII-1, jan.-mar./1987; "Sur Durkheim"].

— *Durkheim*. Paris, PUF, 1990.

STEINER, P. *La sociologie de Durkheim*. Paris, La Découverte, 1994.

TAYLOR, S. *Durkheim and the study of suicide*. New York, St. Martin's Press, 1982.

Parte III – Capítulo 2

FLEISCHMANN, E. De Weber à Nietzsche. *Archives européennes de sociologie*, t. V, n. 2, 1964.

MICHELS, R. *Les partis politiques* (1911). Paris, Flammarion, 1971.

WEBER, M. *Le savant et le politique* (1919). Paris, 1959.

— *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon, 1959.

— La morale économique des grandes religions. *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. 41-46, 1915-1919. [Tradução francesa *Archives de sociologie des religions*, n. 9, jan.-jun./1960.]

— *L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1905). Paris, Plon, 1964.

— *Économie et société* (1922). Paris, Plon, 1971.

— *La Ville*. Paris, Aubier, 1982.

— *Sociologie du droit*. Paris, PUF, 1986.

Referências complementares

Archives des sciences sociales des religions. "Autours de M. Weber", n. 61-1, jan.-mar./1986.

Berliner Journal für Soziologie. "Max Weber Symposium in Erfurt". Band 5, 1995.

BESNARD, P. *Protestantisme et capitalisme – La controverse postweberienne.* Paris, A. Colin, 1970.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Max Weber et l'histoire.* Paris, PUF, 1990.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Le désenchantement de l'État.* Paris, Minuit, 1992.

FREUND, J. *Sociologie de M. Weber.* Paris, PUF, 1966.

GERTH, H.H. & MILLS, C.W. *From Max Weber.* New York, Oxford University Press, 1958.

HABERMAS, J. *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1 (1981). Paris, Fayard, 1987.

HENNIS, W. *La problématique de Max Weber.* Paris, PUF, 1996.

ISTAS, M. *Les morales selon M. Weber.* Paris, Cerf, 1986.

KÄSLER, D. *Max Weber, as vie, son oeuvre, son influence.* Paris, Fayard, 1996.

LASCOUMES, P. *Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit.* Paris, LGDJ, 1995.

MOMMSEN, W.J. *Max Weber et la politique allemande* (1890-1920). Paris, PUF, 1985 [Edição original: Tübingen, Mohr, 1959].

RAPHAËL, F. *Judaïsme et capitalisme.* Paris, PUF, 1982.

RAYNAUD, P. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne.* Paris, PUF, 1987.

SEGUY, J. *Christianisme et société. Introduction à la sociologie d'E. Troeltsch.* Paris, Cerf, 1980.

STRAUSS, L. *Droit naturel et histoire.* Paris, Plon, 1954.

WEBER, M. *Le judaïsme antique.* Paris, Plon, 1970.

— *Histoire économique.* Paris, Gallimard, 1991.

— *Sociologie des religions.* Paris, Gallimard, 1996.

— *Sociologie de la musique.* Paris, Metailié, 1998.

Índice